DIE RELIG

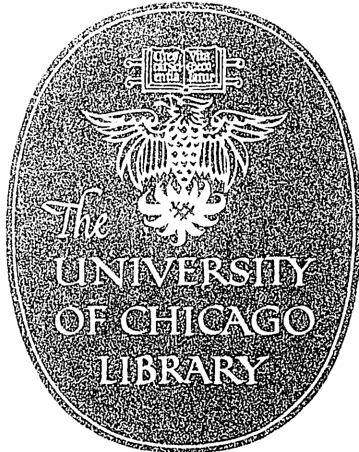
DER E

LIGIONEN

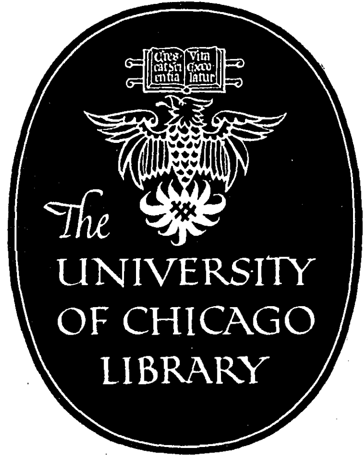
ERDE

EX LIBRIS




The
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY





Gift of

Bert F. Hoselitz

To Mrs Roger Clark
with many greetings from
L Radermacher
Christmas 1929

WISSENSCHAFT UND KULTUR

EINE BÜCHERREIHE
HERVORGEGANGEN AUS DEN
VOLKSTÜMLICHEN UNIVERSITÄTSVORTRÄGEN
DER UNIVERSITÄT WIEN

BAND II:

DIE RELIGIONEN DER ERDE

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1929

DIE RELIGIONEN DER ERDE

IN EINZELDARSTELLUNGEN

VON

H. BALCZ, K. BETH,
V. CHRISTIAN, B. GEIGER, R. HOFFMANN,
TH. INNITZER, FR. KRAELITZ, R. MUCH, L. RADERMACHER,
O. REDLICH, R. REININGER, A. ROSTHORN,
und FR. WILKE

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1929

Verlags-Nr. 3232



Manzsche Buchdruckerei, Wien IX. 2276

Vorwort

Nach der im Vorjahre erfolgten Ausgabe der „Österreichischen Alpen" ist das vorliegende Werk das dritte in der Reihe der Buchveröffentlichungen, die den volkstümlichen Universitätskursen der Wiener Universität ihre Entstehung verdanken. Diese Vorträge wurden im Winter 1927/28 im kleinen Festsaal der Wiener Universität abgehalten. Der Saal faßt zirka 350 Hörer, aber am Tage der ersten Vorlesung waren weit über 1000 Personen erschienen, so daß die Vorlesungen dreimal hintereinander abgehalten werden mußten. Diese Zahlen zeigen zur Genüge, welche Bedeutung heute die religiösen Strömungen, ihre Geschichte und ihre Entstehung im Leben der Menschen haben. Wir leben heute in einer Zeit des Wiederaufbaues nach einem wirtschaftlichen und geistigen Chaos, in einer Zeit, in der naturgemäß die Vorstellungen vom übersinnlichen Leben erhöhte Aufmerksamkeit erwecken. Da ist es wohl an der Zeit gewesen, den Verlangenden ein Buch zu geben, in dem die Entwicklung der Religionen aller Zeiten in leichtfaßlicher, gemeinverständlicher, aber doch streng wissenschaftlich begründeter Form geschildert ist, ein Werk, das nicht allzugroß im Umfang und dabei niedrig im Preise ist, das sich jedermann anschaffen kann, ein Werk, das von keinerlei einseitigem Standpunkt aus verfaßt ist. Es soll aber durchaus nicht behauptet werden, daß unser Buch vollkommen einheitlich ist, weder was den Inhalt noch die Form betrifft. Mancher wird manches vermissen, mancher vielleicht manches für überflüssig halten. Das ist selbstverständlich bei einem Werke, bei dem eine größere Zahl von Forschern mitgewirkt hat. Daß aber für dieses Werk so viele der hervorragendsten Forscher gewonnen werden konnten, daß, so viele Abschnitte das Buch hat, eben soviele Persönlichkeiten zu uns sprechen, das ist gerade der hohe Wert und Reiz des Buches. Daß die Wiener Universität aus der reichen Schatzkammer ihrer Gelehrten schöpfen kann, das allein hat es möglich gemacht, eine Schar von Forschern zu vereinigen, wie sie wohl schwerlich für ein derartiges Unternehmen von anderer Seite zusammengebracht werden kann. Ihnen allen gilt der wärmste Dank der volkstümlichen Universitätskurse, zumal sie alle ja die doppelte Arbeit hatten, denn es ist etwas ganz anderes, einen Vortrag zu halten und über den gleichen Stoff eine Abhandlung zu schreiben, denn verschieden ist die Wirkung des gesprochenen Wortes und die des geschriebenen.

Der Verleger hat durch eine hohe Auflage den Preis des Werkes sehr niedrig erstellen lassen. Möge unser Dank sich mit dem zahlreicher Leser und Besitzer des Buches vereinen!

Wien, im Herbst 1928.

Hans Leitmeier
Sekretär der volkstümlichen Universitätskurse der Wiener Universität als Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

*) Aus technischen Gründen mußte dieser Abschnitt an den Schluß des Werkes gestellt werden.

Die Religionen der Primitiven

Von

Karl Beth

1. Überblick und methodische Vorbemerkungen

Ein paar grundsätzliche Bemerkungen über das rechte Verständnis des Wortes Primitiv, wie es in diesem Zusammenhange verwendet wird, scheint vorab nötig, damit solche Mißverständnisse, wie sie sich gar nicht selten einschleichen und dann dem Verständnis des Ganzen durchaus hinderlich sind, von vornherein abgewehrt werden.

1. Die Primitiven, deren Religionen hier herangezogen werden, sind keineswegs die „ursprünglichen" Menschen, und ihre Religionen und Weltanschauungen sind ebenso wenig das Urhafte, Allerursprünglichste, aus dem alles andere, was später Religion und Weltanschauung heißt, geworden wäre. Was wir heute an primitivem Menschenleben kennen, ist nirgend ein Urhaftes, sondern sieht überall auf soviel Geschichte, Gestaltung und Entwicklung zurück, daß das Urhafte nicht einmal durch Rückschlüsse daraus zu erfassen ist. Auch die Primitiven sind also durch Geschichte hindurchgegangene und in der Geschichte stehende, also durch und durch geschichtliche Völker, wenn auch — was zu der Meinung von ihrer Geschichtslosigkeit geführt hat — allerdings die ihnen zuteil gewordene, von ihnen erlebte oder bewirkte Geschichte von der uns aus unserer eigenen Kulturperiode bekannten Geschichte ziemlich abweicht, vor allem dadurch, daß alle jene Völker nie über ein gewisses Mindestmaß an Zivilisation hinausgekommen sind, das sie von der Schriftkultur ausgeschlossen hat.

2. Das Primitive bedeutet aber gleichwohl seinem Begriffe nach ganz und gar nicht etwa das Naive, somit Unzulängliche oder Rückständige. Und vor allem liegt nicht und soll nicht liegen in dem Ausdruck Primitiv ein Werturteil, des Sinnes etwa, daß es sich da um etwas minder Richtiges im Vergleich mit Späterem, etwa gar mit Unsrigem, um etwas Falsches oder Verkehrtes handle. Dies Werturteil mag man vielleicht bereit halten, um es gelegentlich hinzuzufügen; aber man muß sich dessen bewußt sein, daß es in den Begriff „primitiv" nicht eingeschlossen ist.

3. Von Religionen der Primitiven handeln wir und nicht etwa von primitiven Religionen, schon deshalb, weil wir das eben erwähnte Werturteil rundweg ablehnen, vor allem aber, rein sachlich angesehen, deshalb, weil für unseren geschichtlich unvoreingenommenen Blick fürs erste noch gar nichts darüber

ausgesagt oder angenommen sein soll, ob die Religionen, die sich bei den primitiven Völkern finden, älter sind als die Religionen, die wir bei alten oder neuen Kulturvölkern finden. Da wir nun einmal das Alter der Geschichte der einzelnen Völker, die unter der Bezeichnung Primitiv zusammengefaßt werden, nicht festzustellen in der Lage sind, so wäre es, vielleicht zwar rein akademisch geredet, jedenfalls an sich nicht undenkbar, daß jene Volksstämme oder einige von ihnen eine wesentlich kürzere Vergangenheit als heutige Kulturvölker aufzuweisen haben und ihre Religion demnach auch als eine jüngere Erscheinung anzusehen sei.

4. Von Religionen in der Mehrzahl wird hier gesprochen. Denn „die Religion der Primitiven" gibt es nicht. Es gibt eine Anzahl von Religionen, von Formen der Religionen, die wir unter den primitiven Volksstämmen antreffen, und es gibt eine Reihe von Anschauungsschichten, welche mit der einen oder anderen Religionsform ursächlich oder milieuhaft verbunden sind, und man hat sehr darauf zu achten, daß man diese sehr verschiedenen Formen der Religion und der Anschauung nicht willkürlich durcheinander wirft oder miteinander verwechselt. Hierauf muß um so sorgsamer geachtet werden, als uns die Mentalität der Primitiven im allgemeinen viel fremdartiger anmutet und dadurch schwerer von unserem Geiste zu durchdringen ist als die Mentalitäten der Gegenwart oder alter Kulturvölker und wir daher viel größere Mühe darauf verwenden müssen, die einzelnen Bestandteile dieser Anschauungen und Religionen auseinander zu halten und scharf gegeneinander abzugrenzen.

5. Trotz dieser Verschiedenheit der Mentalität sind wir aber anderseits gerade nicht so weit von den Primitiven entfernt, wie man gewöhnlich meint, sondern es gibt in unserem geistigen Leben so viele Züge, die in demjenigen der Primitiven mindestens Parallelen haben, vielfach aber wirkliche Ansätze finden, daß man gerade von dieser Erwägung der Unterschiede, Ähnlichkeiten und Gleichheiten in der Mentalität hier und dort und speziell von der Berücksichtigung der auffallenden Nachklänge jener Anschauungen in der unseren zu der nicht eben neuen Vermutung geführt werden kann, das Menschengeschlecht möge trotz aller weitgehenden Verschiedenheiten dennoch eine Einheit sein. Das heißt, es zeigt sich ein Ergebnis, das in ähnlicher Weise überraschend wirkt wie die Vergleichung der menschlichen Schädelkapazitäten, nach der zwar der Pithecanthropus erectus Dubois sich wundervoll zwischen die Anthropoiden und den Neandertaler einordnet, der Australneger von heute aber zum Teil hinter dem Neandertaler zurückbleibt und der bekannte Alte von Cro-Magnon die höchste Kapazität des rezenten Europäers eher übersteigt als nur erreicht.

6. Gerade deshalb aber stehen uns nun Religion und Weltanschauung der Primitiven innerlich viel näher als man gewöhnlich meint. Wir haben es dort keineswegs bloß mit Götzendienerei und Menschenfresserei zu tun, mit uns selbst fernstehenden Dingen, sondern mit gar manchem, was sich bei uns fast unverändert wiederfindet. In allen Religionen der sogenannten Kulturvölker begegnen so viele Einzelheiten aus primitiven Religionen, die jedoch in der Regel zugleich überwuchert und verdeckt sind, daß man in vielen Fällen gar nicht ohne die Annahme auskommt, daß diese Kulturvölker mit ihren Religionen und Weltanschauungen in mancherlei Hinsicht durch Entwicklungsperioden hindurch-

gegangen sind, welche gewisse Analogien zu Entwicklungsstufen aufweisen, die in den uns bekannten Primitiven der Gegenwart vorliegen.

Schließlich ist noch ganz allgemein zu beachten, daß das Geisteswesen und Geistesleben der Primitiven unserer Kenntnis vielfach selbst dann nur sehr lückenhaft zugänglich ist, wenn genaue Forschungen angestellt werden. Die „Wilden" sind in religiösen Fragen wenig mitteilsam, einerseits infolge einer Scheu vor dem Fremden, zum andern — und das ist ein besonders schweres Hindernis der Forschung — weil der Mensch in dieser primitiven Mentalität mit seinem ganzen religiösen Glauben und den heiligen Riten und Gegenständen innig verwachsen ist und sie wie ein unmittelbar persönliches Gut, ja als einen Teil seiner Persönlichkeit betrachtet, den er nicht ohne Schaden preisgeben könne. Europäer haben lange Jahre unter einem solchen Volke gelebt, ohne auch nur die wichtigsten Stücke ihres Glaubens und ihrer Weltanschauung zu enträtseln. Gar manches, das sich später als tief und rein religiös herausgestellt hat, wurde bei der erstmaligen Wahrnehmung für etwas Sozial- oder Ökonomisch-Politisches gehalten. Dieser Umstand hat dazu geführt, daß sich einige Forscher, wie z. B. der Engländer Howitt und der Österreicher Gusinde, bei den von ihnen erforschten Volksstämmen (der erstgenannte in Südostaustralien, der zweite in Feuerland) in deren geheime heilige Verbände einweihen ließen. Auf jeden Fall gehört ein ausgebildetes Sensorium für die Gewahrung religiöser Anschauung zu der notwendigen Ausrüstung eines Forschers auf diesem Gebiete.

Mögen die verschiedenen Religionsformen, als deren Vertreter die Naturvölker der Gegenwart erscheinen, je bestimmten einzelnen Phasen zivilisatorischer Entwicklung angehören: solche Phasen gegeneinander abzugrenzen, reicht unser gegenwärtiger Blick in eine geschichtliche Entwicklung dieser Völker nicht aus.

Eine eigentliche Geschichte der Religion der Primitiven zu schreiben, ist daher, zurzeit wenigstens, unmöglich. Die Formen der Religion zeigen sich dort zwar vielfach in einer bestimmten Kombination mit dem Stande der Kultur überhaupt, der Denk- und Anschauungsweise und der Zivilisation. Allein auch diese Elemente des Volkslebens lassen sich noch nicht in ein historisches Verhältnis zueinander setzen, nicht zeitlich gegeneinander abtiefen, sondern nur flächenhaft nebeneinander stellen. Zu diesem Zwecke hilft man sich damit, daß man einzelne Kulturelemente auf ihr Vorkommen hier und da untersucht sowie auf ihre Verbindung mit diesem und jenem anderen Element, daß man, soweit sich eine gewisse Geschlossenheit ihres Vorkommens auf einem geographisch begrenzbaren Gebiete ermitteln läßt, „Kulturkreise" als solche Bezirke von einheitlich angelegter Kultur zieht und gegeneinander abscheidet. Ein solcher Kulturkreis bleibt jedoch, weil auf bloßer Summierung von Indizienargumenten beruhend, eine hypothetische Vorstellung und wird in dem Maße deutlicher und einwandfreier, wie der Kulturkomplex, durch den er charakterisiert wird, sich durch Breite auszeichnet. Auf der anderen Seite ist eine zu große Zerstreuung einzelner solchen Komplexen zugehöriger Elemente vorhanden, als daß nicht immer wieder neue Erwägungen darüber anzustellen wären, wie ein Kulturkreis völkergeographisch abzuschließen sei.

Das alles hat nun Anwendung auf die Religion im besonderen, die ja einer der wesentlichen Faktoren des Kulturlebens ist. Man kann die Religion für

sich oder im Zusammenhange mit den übrigen Kulturmomenten betrachten, aber zu absolut sicheren Ansätzen führt das nicht. Überdies erscheinen die Religionen eines Gebietes, das man in kultureller Hinsicht abzugrenzen strebt, in so enger Wechselbeziehung zu den übrigen Teilen des Kulturlebens, daß nicht erst von diesen letzteren auf ihr Verhältnis zueinander rückgeschlossen werden muß. Selbstverständlich gibt es im einzelnen wieder Fälle genug, wo das Verhältnis der Religionsformen eines Gebietes durch die Eigenart und Stärke anderer Kulturmomente innerhalb desselben eine Aufhellung erfährt und umgekehrt. Vor allem aber reichen alle solche Erwägungen, wie Gräbner mit Recht betont hat, nur zu einer flächenhaften Nebeneinanderschau der Kultureinheiten und Religionseinheiten aus, wobei das eigentliche historische Merkmal, die zeitliche Tiefe, fehlt.

Wir wählen deshalb auch hier den Weg, die Religionsformen einander einfach nebenzuordnen, ohne damit eine bestimmte Aufeinanderfolge auszudrücken. Nur in einzelnen Fällen wird aus dem Gesamtbilde der Strata eines primitiven Volkes ein bestimmter Entwicklungsgang ersichtlich, der jedoch nicht ohne weiteres auf andere Völker übertragen, geschweige verallgemeinert werden darf. Zumeist finden wir auf diese Weise zeitlich nebeneinander Fetischismus, Ahnenkult, Manaismus, Totemismus, Dämonismus und eine Art Deismus oder den Hochgottglauben. Die meisten Ausnahmen von dieser Regel des Synkretismus macht der Dämonenglaube, welcher den großen Gebieten des reinen Totemismus sowie auch eines schon überwundenen, aber doch noch deutlich erkennbaren Totemismus so gut wie fremd erscheint. In dem totemistischen australischen Kontinent läßt sich Dämonenglaube und Dämonenkult im eigentlichen Sinne nicht nachweisen (siehe über die Ausnahme unten S. 7). Das Gesamtbild von den primitiven Religionen wird daher unrichtig angelegt, wenn man meint, Dämonen und alle möglichen niederen und auch bösen Geister, Götzen aller Art seien das eigentliche Kolorit primitiver Religion. Ganz im Gegenteil. Die Religion der Primitiven ist trotz des erwähnten Synkretismus durch die mancherlei Arten und Grade der Zusammenmischung so verschiedenartig, daß es einige dämonistische gibt, andere jedoch, welche des Dämonismus vollständig entbehren; desgleichen gibt es ethnographische Gebiete, die des Totemismus entbehren, andere, in denen undeutliche und nicht sicher zu identifizierende Überreste von Totemismus aufscheinen.

2. Dämonismus

Zwei Formen der primitiven Religion sind es, die ihnen am wenigsten eigentümlich zukommen, der Dämonenglaube und der Fetischismus. Beide ziehen ihre festbannenden Kreise vielmehr durch die sogenannten Kulturreligionen mit erstaunlicher Beharrlichkeit hindurch und werden immer neu zu Bestandteilen entwickelterer Religionsformen. Der Fetischismus wird uns später beschäftigen. Der Glaube an Geister, Dämonen, bildet einen hervorragenden Bestandteil vieler Religionen, die schon zu hoher kultureller Bedeutung gelangt und in die eigentliche Kulturgeschichte eingetreten sind, und zwar läßt sich in solchen Fällen durchaus nicht immer entscheiden, ob jener Glaube aus einer primitiven Vorzeit als Überrest mitgeführt oder erst auf einer fortgeschrittenen Stufe

hervorgetreten sei. Die Rakschakas der Inder und die Dschinnen der Araber bilden, wenigstens dem Sinne nach, einen Bestandteil sehr alter Religion bei diesen Völkern, wenn auch mit der Bezeichnung Dschinn selbst nicht sicher ins Altertum hinaufzukommen ist. Im Hinduismus und Islam haben diese Dämonen große Geltung erlangt. Die meisten Naturvölker in den verschiedenen Erdteilen und Inselreichen beschäftigen sich in ihren Gedanken und Bräuchen sehr mit der Abwehr der schrecklichen Geister und führen infolge der Angst vor ihnen ein recht bedauerliches Dasein. Jedoch kennen sie auch solche dämonischen Wesen, die sich der menschlichen Angelegenheiten gern und mit großem Erfolge annehmen, so daß die Menschen sich mit ihren Bedürfnissen an sie wenden. So sind die trowos (Einzahl tro = Dämon) der Ewe in Togo zum Teil den Bitten der Menschen zugänglich und erfahren infolgedessen einen wirklichen Kult, während die Dämonen gewöhnlich wegen ihrer Bosheit fernzuhalten versucht werden.

Bei den Samoanern und ihren benachbarten Stämmen herrscht größe Angst vor bösen Geistern, die zumeist in Tiergestalt gedacht sind und die man als umgebildete Totems hat verstehen wollen. Indessen fehlen uns die Analogien, durch welche ein solcher Umbildungsvorgang vorstellbar würde. Auch bei der Überfülle von großen Göttern eines überschwellenden polytheistischen Pantheons kommt es vor, daß eine Reihe von weniger hervorstechenden Gottheiten gegenüber den anderen den Charakter von Dämonon annehmen. Solcher Dämonismus ist also bei Kulturvölkern das Ergebnis eines Degradationsprozesses. Er tritt vor allem dann ein, wenn durch politische Veränderungen, durch Zusammenfließen und Verschwinden von Landesgrenzen Kulte miteinander verschmolzen werden, dadurch die Zahl der Gottheiten stark vermehrt wird und nun die Gottheiten des einen, geistesschwächeren Teiles der zusammenfließenden Gebiete in eine niedere und zweifelhafte Rolle herabgedrückt werden, die guten Funktionen ihnen nicht mehr zugeschrieben werden und sie dadurch, selbst vom Schicksal wenig begünstigt, einen noch mißgünstigeren Charakter als die anderen Gottheiten annehmen und so vor allen Dingen den Menschen gegenüber als böse Dämonen erscheinen. Selbstverständlich gibt es daneben einen sozusagen urwüchsigen Dämonismus, den Glauben an Naturdämonen, übernatürliche Wesen mit beschränktem Machtbereich innerhalb der Natur, die ihr Dasein innerhalb des menschlichen Feststellungskreises der singulären Vergöttlichung irgend einer Naturpotenz oder Natureigenschaft verdanken. Indem der Mensch das Hervorsprudeln der Quelle auf eine besondere Macht zurückführt, nimmt er einen Dämon an. Diesen Dämonismus finden wir auch innerhalb der primitiven Völkerwelt vor, wennschon im bescheidenen Ausmaße.

In die Reihe der Naturdämonen sind auch bedeutendere Geister, denen ein singulärer Charakter eignet, Individualdämonen, wie der Dämon der Erde, eines Berges, der Sonne, zu stellen. Wenn man auch unter Dämonen im allgemeinen solche Geister versteht, die keine ausgeprägte Individualität haben und zumeist in Scharen vergesellschaftet auftreten und wenn auch die aus der Schar aktiv hervortretenden gleichfalls einer klar umrissenen Gestalt entbehren, ja deren bildliche und figürliche Darstellungen das Fehlen des Individuellen (im Unterschied von Göttern) erkennen lassen, so gibt es doch auch solche Vor-

stellungen vom Geist der Erde oder Sonne, die zu allgemein gehalten sind, als daß wir von einer Gottheit sprechen möchten. Die Bobos am oberen Senegal, ein halbnomadisches Volk mit primitivem Ackerbau, das etwa fünf Jahre lang einen Fleck bebaut, dann weiterzieht, Wald rodet und urbar macht, haben neben den politischen Häuptern in den einzelnen Dörfern erbliche religiöse Häuptlinge, die „Haupt der Erde" genannt werden und der Erde sowie den Lokalgeistern zu opfern haben. Ebenso wird dem Urwald, der Tochter der Mutter Erde, geopfert, da er voll gefährlicher Tiere, wie Schlangen und Leoparden, ist und voller Gestrüpp, das beim Durchjagen lebensgefährlich wird. Ähnlich steht es bei vielen anderen Völkern West- und Ostafrikas und wieder bei amerikanischen Indianern, den Delawaren, Irokesen, Ottawa, Winnebago, Hopi, Zuñi und manchen anderen, wo allenthalben der Erde als einer Art Muttergöttin Opfer gebracht und Gebete gesprochen werden. In geringerer Verbreitung findet sich eine ähnliche Ansicht von der Sonne und Sonnenkultus bei primitiven Völkern.

Eine systematische Klasseneinteilung der Dämonen ist ebenso schwer durchführbar wie eine historische Reihenfolge, in der die einzelnen Gruppen und Typen hervorgetreten sein könnten. Jede Einteilung rechnet daher von vornherein mit der Zubilligung fließender Zwischengrenzen. Die Vorstellungen von Fruchtbarkeits- und Vegetationsdämonen sind ähnlich wie diejenigen von Krankheits- und Todes- bzw. Genesungsdämonen mit Hilfe animistischer Grundanschauung erklärlich. Die Toten werden häufig als Spukdämonen gedacht, die gespensterhaft erscheinen. Denn es sind die das Grab noch umschwebenden Seelen, die zu Dämonen werden, die Nahende und Vorübergehende schrecken oder gar schlagen und auch die Wohnungen mit Unheil heimsuchen. An einsamen Orten und in Felsschluchten hausen die Dämonen, die in der Regel hordenhaft und daher gar nicht individuell gedacht sein können. Dieser Aufenthalt an finsteren, unheimlichen Orten zeigt, daß auch unabhängig vom Seelenglauben der Dämonenglaube vorkommt und dann lediglich der Furcht vor dem Unheiligen seinen Ursprung verdankt. Und wie Vampire und Werwölfe, durch Phantasie abgewandelte Seelen, in jenem Falle besondere Formen der Domänenvorstellung sind, so haben „Salamander, Molche und Drachen", das Getier der feucht-düsteren Gründe, ihr Nahrung gegeben. Die nächstliegende Gestalt der Dämonen scheint daher der spukende und der angsteinflößende und den Menschen anfallende Geist zu sein, der sowohl aus der Seelenidee wie aus der Naturangst seine Vorstellungsform empfängt. Alle diese bösen Dämonen sucht man in erster Linie unschädlich zu machen, vor allem dadurch, daß man sie abwehrt; die dämonischen Totengeister dadurch, daß schon an und mit der Leiche Vorkehrungen getroffen werden, welche das Zurückfinden erschweren sollen (verkehrtes Hinaustragen der Leiche, Ziehen eines Wassergrabens auf dem Weg zur Bestattung, Herumlaufen mit der Leiche um einen Baum, so daß der Geist die Richtung verliert, Zusammenschnüren der Glieder; auch das Zudrücken der Augen wird so gedeutet).

Den unheimlichen bösen Dämonen stehen auch gute gegenüber, die den Menschen Schutz und Hilfe angedeihen lassen, im Haus und auf dem Felde helfen. Dazu gehören vor allem die Haus- und Feldgeister. Diese trachtet man

bei Kraft und guter Laune zu erhalten. So ist das Hauptabsehen der Riten auf Erhaltung und Verjüngung des dem Felde oder einem Teile der Hausarbeit vorstehenden Dämons gerichtet.

Ganz besonders lehrreich ist bezüglich der Begrenzung des Vorkommens des Dämonismus, einige Einzelheiten aus dem australischen Religionsbereich genauer zu betrachten. Spencer und Gillen sagen uns von der Arknanaua, der heiligen Felsspalte, in welcher die Tjurungas (die heiligen Totemhölzer, deren Bedeutung später zu besprechen ist, siehe S. 26) bei den Aranda aufbewahrt werden, sie sei von Geistern bewohnt, und wer zur Höhle geht, legt seine hohle Hand wie feierlich über die Öffnung, damit die Geister nicht durch plötzlichen Eintritt überrascht, erschreckt und böse werden. Die hier erwähnten Geister sind aber, wie man sich klar machen muß, keine Dämonen, sondern die Individualseelen der einzelnen Menschen, welche noch nicht geboren sind, sondern noch auf Empfängnis warten (die Iruntarinias), welche mit der zugehörigen Tjurunga in jedem Fall auf das innigste mystisch verbunden sind.

Etwas anders steht es aber mit den dämonischen Gestalten in drei anderen australischen Volksstämmen, nämlich bei den Binbinga, Mara und Anula. Die Binbinga — und ganz ebenso die Mara — kennen zwei Geister, welche dem Menschen feindlich sind und im Himmel wohnen; die Leiber derselben denken sie sich mit feinen weißen Daunenfedern bedeckt, und statt der Arme haben sie Messer. Sie sind immer im Begriff, herab zu kommen, die Schwarzen zu töten und zu schmausen, werden aber durch einen freundlichen Geist Ulurkulu, der in den Wäldern lebt und den beiden Dämonen auflauert, daran gehindert. Wir sehen hier eine primitive Theorie zur Erklärung der Übel, welche den Menschen in seinem Leben betreffen. Die Vorstellung der Anula ist ganz ähnlich. Auch sie wissen von zwei gnabaia, die schon im Altjiranga entstanden sind, einige Zeit auf der Erde umherwanderten, schließlich in den Himmel gingen, wo sie nun leben und den Eingeborenen so feindlich gesinnt sind, daß sie sie zu töten begehren. Aber ein dritter gnabaia, der in den Wäldern lebt, hindert sie daran. Dieser letztere unterweist die Medizinmänner in den richtigen Gesängen, welche in Krankheitsfällen anzuwenden sind, damit er selbst, der gute Geist, zu Hilfe kommt. Das Wichtigste ist nun aber, daß trotz des scharfen Einschneidens des Verhaltens solcher Dämonen in die Praxis des Lebens dennoch kein Versuch gemacht wird, diese bösen Geister gut zu stimmen, während doch dies Verhalten die Signatur einer dämonistischen Religionseinstellung ist. Ebensowenig geschieht etwas, um den guten Geist zu belohnen oder durch Geschenke zum Handeln zu bewegen. Der Anruf an den guten Geist, zu kommen und zu helfen, ist das einzige, was man mit Bezug auf ihn tut. Bezeichnend ist jedenfalls, daß auch in diesen wenigen Ausnahmefällen, wo innerhalb des totemistischen Gebietes von Dämonen geredet werden kann, immer nur zwei Repräsentanten des bösen und einer des guten Prinzips als Gegenspieler auftreten, nie jedoch eine Schar oder ein Heer von Dämonen, wie wir auf anderen Stufen religiöser Bildung das Dämonische anzutreffen gewohnt sind.

Der Dualismus, welcher das Weltgeschehen, vor allem die den Menschen betreffenden Geschicke durch die Vorstellung einer bösen und guten Macht begreift, ist in der Welt der Primitiven völlig heimisch. Bei den eben genannten

Völkern ist neben den Dämonen, zwischen denen als guten und bösen das Weltregiment geteilt ist, kein Hochgott festgestellt worden, so daß man sagen kann, hier nehmen jene dämonischen Wesen, soweit wir wissen, zugleich die Stelle des Göttlichen im eigentlichen Sinne ein. Der Dualismus wird jedoch auch dort festgehalten, wo ein Hochgott im Himmel anerkannt wird, der jedoch in diesem Falle so wenig wie sonst die Lösung des Übelproblems in seiner Hand hat, sondern außerhalb der Geschicke steht oder höchstens Herr über Leben und Tod ist. Da wir auf diesen Hochgott hernach ausführlich zu sprechen kommen müssen, will ich hier davon absehen, sein Bild zu zeichnen, und mich mit der Angabe begnügen, daß bei den Aranda das böse Prinzip eine neutrische, allem Anscheine nach willenlose, weil gänzlich unpersönliche, Macht ist, das Arunkulta, welches auf rein magischem Wege an den Menschen heran- oder in ihn hineinkommt und mit einzelnen Naturgegenständen, vor allem Steinen, verbunden ist, daß jedoch kein entsprechendes gutes Prinzip ihm gegenübersteht, ein solches vielmehr lediglich in den verschiedenen Totems erblickt werden kann.

3. Ursprung und Schicksal der menschlichen Seele. Reïnkarnation

Will man die Religion eines Volkes verstehen, so muß man von denjenigen Erwägungen ausgehen, welche bei dem Volke selbst im Vordergrunde gestanden haben, als es seine Weltanschauung anzufertigen begann. Immer gehört zu den brennendsten Fragen, deren Beantwortung die großen Bausteine der Weltanschauung liefert, diejenige nach dem Schicksal und Los des Menschen, sei es schon des Individuums oder erst des Stammes, der Gesellschaft. Da finden wir nun bei den ganz primitiven Australiern wiederum eine weitgehend übereinstimmende Auffassung, die sich in einem festen Grundstock der Erzählungen ausprägt, wofür ich als Beispiel die Tradition der Mungarai herausgreife, die am Roper River wohnen, der im nördlichen Teil des australischen Kontinents die südlich der Insel Melville gelegene Halbinsel nach Osten zu abschnürt.

In fernster Vorzeit, für welche viele Stämme einen besonderen Namen haben, der die zeitlich unerreichbare Urzeit bedeutet (das Kurallan bei den Mungarai, das Altjiranga bei den Aranda), lebte ein Riese namens Kunapippi, aber noch gar keine schwarzen Menschen. Der Riese, der wie alle derartigen Urheber „aus sich selbst entstanden“ war, besaß viele Beutel, in denen er eine Menge geistiger Kinderkeime mit sich führte, aber nur männliche. Zu allererst hatte er unter der Erde gelebt, war dann hervorgekommen, hatte sich ein Lager eingerichtet mit einem Erdwall ringsherum und geschnittenem Gras mitten drin. Da nahm er die Knaben aus dem Beutel, legte sie auf das Gras, machte ihnen Stirnbänder, lehrte sie die rechte Art, sich zu dekorieren, gab ihnen die Tjurungas (die bei diesem Volke wie er Kunapippi genannt werden), teilte die Knaben in zwei gleiche Hälften und sagte einem jeden, zu welcher Unterklasse und zu welchem Totem er gehöre. Kunapippi selbst gehörte, wie ausdrücklich bemerkt wird, keinem einzelnen Totem an, sondern allen zugleich, was besagen will, daß er, ähnlich wie der Gott Bajame der Kamilaroi-Stämme, das Pleroma der Totems sei, von welchem alle einzelnen Totems ihren Ursprung haben. Er lehrte diese seine ersten Geschöpfe, die aus seinem Beutel gekommenen Knaben, alle Zeremonien, die Tänze, zu denen er während des Unterrichtes selbst den Takt schlug,

und die Operation der Beschneidung. Er fing ihnen auch Fische, nannte deren Namen, und sie aßen dieselben auf, ohne zu beißen, bloß schlingend.

Auf solche Weise wird zum Ausdruck gebracht, daß der menschliche Stamm, dieser betreffende eigene Stamm — denn um andere kümmert man sich noch nicht — durch ein übergewaltiges Wesen ins Dasein gesetzt worden ist. Dieses Wesen ist nicht etwa himmlisch, sondern ganz im Gegenteil: unterirdisch von Herkunft, befindet sich auf unerklärte Weise im Besitz der Fülle der Menschenkeimlinge, die es nach Belieben zur Entfaltung bringen kann; es ist aber, wie die „metaphysische" Spekulation dieser Leute feststellt, „aus sich selbst entstanden". Als Zweck des Daseins erscheint auf dieser ganz tiefen Stufe nichts mehr als die Einhaltung derjenigen soziologischen Ordnungen, welche man eben kennt, und die Ausführung aller Riten, die eben geboten sind. Daß sie geboten sind, wird auf die Einsetzung durch jenen Übermenschen zurückgeführt, dessen mythische Persönlichkeit die Sanktion für dieselben in sich selbst enthält. Er ist kraft seines von nirgend und niemand abhängigen Daseins die letzte Autorität.

Für die Logik dieser Leute macht es nun gar nichts aus, daß, wiewohl die Entstehung ihres eigenen Volksstammes durch jenen Urheber erklärt wird, im Fortgange einer solchen Erzählung selbst plötzlich Leute eines anderen Stammes auftreten, die einfach als vorhanden vorausgesetzt und durch jenen Übermenschen gleichfalls in die Totemorganisation der Mungarai einbezogen werden. Es macht auch für die Autoritätsstellung Kunapippis selbst nichts aus, daß er diese Leute bis auf zwei, welche sich zu retten vermochten, auffraß und nur ihre Knochen von sich gab. Es tut nichts, daß jene zwei Geretteten in ihre Heimat flüchten und dort eine Hilfsmannschaft mit Steinbeilen ausrüsten, um den bei seinen Knaben sitzenden Kunapippi lautlos zu überfallen und für seine Menschenfresserei zu bestrafen: einer stieß ihn in den Rücken, ein anderer in die Seite und ein Dritter tötete ihn durch einen Nackenstoß. Zuvor hatte er noch zwei seiner eigenen Knaben gefressen, die man aber noch lebend aus seinem Leibe befreite.

Man sieht hiermit zugleich, wie diese Erzählungen in eine Zeit zurückschauen lassen wollen, wo es noch andere Zustände gab. Die Erschaffung des Menschenstammes wird vorgestellt nach dem Bilde dessen, was die Menschen selbst zu tun imstande sind. Das Entstehen der Menschen und Dinge vollzieht sich demgemäß, daß alles Koexistierende als eine große symbiotische Gemeinschaft angesehen wird, als eine einheitliche Wesensfülle, die in dem mythischen Urfahren zusammengedrängt gedacht ist. Die einzelnen Teilerscheinungen dieser kosmischen Fülle sind die Totems, d. h. die einzelnen Komplexe der Energien, Triebkräfte der phänomenalen Welt. Dies meint der Totemist im letzten Grunde, wenn er in seinen sehr umständlich veranstalteten Zeremonien das irgendwie als eine Energie vorgestellte Totem zur Entfaltung wie zum Handeln bringt, dadurch daß die von ihm repräsentierte Wesensgattung aufs neue in die Erscheinung tritt. Dies ist die religiös-magische Gedankenverbindung, welche im totemistischen Ritus als gewollte Einwirkung auf die (natürliche) Produktion der pflanzlichen und tierischen Organismen hervortritt. Gewiß dient — so kann man unter rein soziologischen Gesichtspunkten es auszudrücken versuchen — der einzelne Ritus und die Summe aller Riten der Abzweckung auf

das soziale und ökonomische Gedeihen des Stammes, auf die mysterische Beeinflussung der produktiven kosmischen Kräfte. Aber diese Beeinflussung gewinnt nur dadurch in dem Gedankenbereich der Leute Platz, daß sie sich selbst mit dem Kosmos und allen seinen Teilen mysterisch verbunden wissen und diese ihre kosmische Verbundenheit dadurch betonen und steigern, daß sie sie den einzelnen totemistischen Gruppen partiell zuschreiben und dadurch die höhere Steigerung dieser Einzelgebiete in die Möglichkeit der mysterischen Vorgänge rücken. Die Empfindung der allgemeinen mysterischen Symbiose von Mensch und Natur, erdhaft gebundenen und allgemein kosmischen Kräften, diese als religiös zu bezeichnende mystische Grundkonzeption darf auch dort, wo in dem Alltagsleben dieser Stämme das Sozialökonomische sich in den Vordergrund drängt, nicht übersehen werden.

Es ist nämlich zu beachten, daß diese totemistische Auffassung eine zwischen Nominalismus und Realismus geteilte Denkweise ist, der zufolge alles äußerlich Erscheinende Name und Schall ist, während sein Wesen weit hinter den Erscheinungen zu suchen ist. Das Totem ist, in unsere Sprechweise übertragen, der innere Wesensgrund einer phänomenalen Seinsform. Die Idee des Totems bedeutet das Erhaschen jenes wesenhaften Kerns, in welchem das Sein der bestimmten Erscheinungsgruppen des Weltlichen zu erblicken ist. Es gehört zum Kennzeichen dieser Primitivität, welche den totemistischen Völkern eignet, daß man sich mit der der sinnlichen Wahrnehmung dargebotenen Erscheinungswelt nicht begnügen kann, sondern das wirklich Wirkliche in etwas Nicht-Erscheinendem, auf gar keine Weise in die Erscheinung Fallendem, unsichtbaren Unsinnlichem erblickt, und daß man weiter dieses Unsinnliche seinen verschiedenen Existenzformen (Totems) nach addiert, zu einer Einheit der Totems, einem Pleroma zusammenfaßt, wie es in der mythischen Idee eines Urfahren in vorstellungsmäßiger Form dargeboten wird. Und so wird nun wieder — das ist der Zirkel in solcher religiöser Spekulation — die erhabene Idee und das hochschlagende Gefühl, die in der religiösen Empfindung aus dem Untergrunde des Gemüts emporgetragen wurden, um der Vorstellbarkeit oder Veranschaulichung willen dem Phänomenalen in der Gestalt des Mythos nahe gerückt. Der Urfahre ist doch letzten Endes nichts anderes als der Inbegriff der Wesenskerne aller Dinge, die aus ihm ihren Ursprung herleiten.

Es ist nur natürlich, daß der Mensch sich selbst von dieser religiös mysterischen Betrachtung nicht ausnimmt. Im Gegenteil haben wir vielmehr, wie schon angedeutet wurde, im allgemeinen anzunehmen, daß die gedankliche Beschäftigung mit seinem eigenen Sein, Wesen, Ursprung, Zweck und Ziel der Ausgangspunkt dieser ganzen Betrachtungsweise ist, und daß sie es auch dann ist, wenn sich nachweisen lassen sollte, daß die Durchführung einer solchen Betrachtungsweise nicht zuerst an den Menschen, sondern an anderen Teilen des Kosmos vollzogen worden sei. Jedenfalls finden wir über weite Gebiete der primitiven Menschheit hin die Überzeugung ausgesprochen und auf mancherlei Weise verdichtet, daß der Mensch seinem eigentlichen Wesen nach etwas ganz anderes ist, als ein phänomenales Ding; der Mensch ist eben nichts Fleischliches, sondern etwas Geistiges und ist diesem seinem geistigen Wesen nach nur zu verstehen, wenn auch sein Ursprung, nicht nur der Ursprung der menschlichen

Gattung, sondern auch derjenige jedes einzelnen Individuums wieder und wieder als ein nicht-menschlicher verstanden wird.

Diese Auffassungsweise der Primitiven bedeutet daher für die Anlage ihres Religionssystems etwas Schwerwiegendes, Fundamentales. Deshalb ist auch, wie wir gleich näher ins Auge zu fassen haben werden, eine nicht eben einfache primitive Psychologie entstanden, welche der Verankerung jenes wichtigen Gedankens in den täglichen Erfahrungen des seelischen Lebens und Erlebens dient. Frazer hatte bedauerlicherweise den gesamten Komplex dieser Problematik der Primitiven, von dem wir jetzt zu sprechen haben, nicht erfaßt und aus diesem Grunde bekanntlich behauptet, daß jene Menschen keine Kenntnis von dem natürlichen Vorgange der Fortpflanzung hätten, weil sie davon sprechen, daß der Menschenkeim von einem Totemplatze aus, etwa in Gestalt eines Stein- oder Holzsplitters, in die Frau eindringe, welche Mutter werden sollte. Jene Menschen kennen nun aber — und das ist z. B. durch die gründlichen Beobachtungen Strehlows bewiesen — den Fortpflanzungsvorgang ziemlich genau. Sie wollen auch diesen Vorgang gar nicht in Abrede stellen, sie sind jedoch dessen gewiß, daß durch den physischen Zeugungsprozeß keineswegs das Eigenartige des neuen menschlichen Individuums erklärt werden könne, und wollen deshalb ihre Überzeugung zum Ausdrucke bringen, daß das eigentliche Wesen eines Menschen überhaupt nicht durch die Fortpflanzung bedingt sei, sondern irgendwie unsinnlichen Ursprunges. Es ist ein ähnlicher Versuch, eine derartige Überzeugung in einer mythisch eingekleideten Redewendung zum Ausdruck zu bringen, wie sie uns vielfach in religiöser Tradition antiker Kulturvölker begegnet; ich will nur beispielsweise an die Art erinnern, wie die Orphiker, um den gleichen Gedanken auszudrücken, den Menschen aus der Asche der Titanen gemacht werden lassen, welche, ihrerseits stofflich-irdisch, durch das Verschlucken von Bestandteilen des Dionysos-Zagreus Zeusbestandteile in sich aufgenommen hatten, die nunmehr auch in die von dem Göttervater gemachten Menschen übergingen und das doppelseitige Wesen des Menschen, sein irdisches und himmlisches, bedingen und auch erklären. Keinem anderen Zwecke als der Ausprägung einer derartigen Überzeugung von der unsinnlichen Eigenart und Herkunft der Menschenseelen dient der immer wiederkehrende Mythus der australischen Totemisten von den Kinderkeimen; und es ist ja auch genau dieselbe Überzeugung, die dann in dem ganz festen Dogma von der ständigen Reïnkarnation ausgedrückt ist.

In den Vorstellungen, welche primitive Völker über das Los der Seele nach dem Tode hegen — dort natürlich, wo überhaupt ein seelischer Bestandteil von einem körperlichen unterschieden wird, was keineswegs überall auf primitivem Boden der Fall ist — wird ein Erwägen darüber erkennbar, daß das eigentlich wesentliche Bestandstück des Menschen mit dem Absterben des leiblichen Organismus nicht vergeht. Die Uitoto wissen, daß sie Mondleute sind, weil ihre Seelen im Dunkelmond sitzen, und daß dieselben bei ihrem Tode aus dem Monde herausgehen und nunmehr verschiedenerlei Inkarnationen durchmachen können, sowohl in tierische wie pflanzliche wie menschliche Wesen. Wenn nun auch die Reïnkarnationstheorie bei diesem Volke nicht in ähnlicher Ausführlichkeit ausgestaltet ist wie bei den Australiern, so liegt doch auch bei jenen Mexikanern

die symbiotische Grundauffassung vor, vermöge deren der Mensch überhaupt mit allem anderen sowohl auf der Erde wie im großen Kosmos Befindlichen die eine große Lebensgemeinschaft bildet. Ein anderer Gedankenkreis ist bei den Uitoto bemerkbar, wenn davon gesprochen wird, daß alle Verstorbenen unter der Erde in dem großen Reiche Okimuyenas weiterleben und die Unterwelt „Okimuyenas Welt" oder „Okimuyenas Hütte" genannt wird. Eine derartige Vorstellung von einem konkret-sinnlich vorgestellten Aufenthaltsorte aller abgeschiedenen Seelen trägt selbstverständlich zur Verflüchtigung des symbiotischen Fundamentalgedankens bei. Dieses Volk befindet sich in dem Zeitpunkt, wo es von Preuß im besonderen erforscht worden ist, in einem eigentümlichen Übergangsstadium, das auch in der Erzählung von jenem Häuptlinge erkennbar ist, der von seinen Feinden erschlagen und verschmaust worden war, von seinem Weibe gesehen, wiedererkannt und gefragt wird, ob er es denn wirklich sei, da sie doch die Pfefferkörner, welche die Feinde bei dem Mahle zu seiner Würze ihm ins Gesicht gedrückt hatten, sehe; ob er denn wirklich nun verschmaust sei. Der hierin ausgedrückte Zweifel an dem wirklichen Verschwinden einer menschlichen Persönlichkeit wird dann durch den Schluß der Erzählung in einer mit der ursprünglichen Vorstellung nicht übereinstimmenden Weise gelöst, indem der Gatte, weil die Frau ihn zu stürmisch umarmt und an ihre Brust zieht, wirklich entschwindet und in das Totenreich hinübergeht.

Man wird bemerken, wie dieser Schluß der Erzählung den Gedanken zum Ausdrucke bringt, daß die Überlebenden nicht fähig sind, die Seele zu halten; mehr noch, daß die Überlebenden die „Schuld" dafür trifft, daß die Seelen von hinnen gehen oder nicht im Diesseits zurückbehalten werden können; vielleicht darf man auch sagen, daß es sich hier überhaupt um eine Erklärung der Erscheinung des Todes handelt, die letztere also jedenfalls einer Erklärung bedürftig erscheint. Im einen wie im anderen Falle des Verständnisses von dem Schlusse der Erzählung werden wir auf das Eurydike-Motiv verwiesen, das ja auch in der Erzählungstradition der Pawney-Indianer in einer sehr anmutigen Weise wiederkehrt. Auch in unserer Uitoto-Geschichte möchte der überlebende Teil des Ehepaares den anderen zurückbehalten, ohne dazu fähig zu sein.

Der Glaube an die Reïnkarnation, dies Wort genau genommen im Sinne der Wiedereinkörperung der Seele eines Menschen, erfreut sich einer erstaunlichen Verbreitung über die Welt der Primitiven. Als Beispiel zur Verdeutlichung der in ihm ausgeprägten Vorstellung wähle ich zunächst den Glauben der südostaustralischen Aranda, die einen jeden Menschen für die Wiedereinkörperung der Seele eines Urfahren halten und daher die Existenz des Wesens eines jeden menschlichen Individuums in das Altjiranga, die Urzeit, zurückführen.

Die Urfahrenvorstellung der Aranda unterscheidet sich von der vieler anderer australischen Stämme, z. B. auch der der bereits erwähnten Stämme der Mungarai, Anula usw. dadurch, daß der Urfahre nicht, wie bei den letzteren, der Stammvater des ganzen Volksstammes, sondern nur derjenige einer Totemgruppe, eines Klans ist. Die Aranda kennen also, wie übrigens viele andere totemistische Völker, eine ganze Reihe solcher Urfahren und wissen davon zu sagen, daß ein solches hochmächtiges Wesen, das entweder in vollmenschlicher

oder in halbmenschlicher und halbtierischer Gestalt in grauster Vorzeit auf dieser Erde wandelte, zum Teil schon bei seinen Lebzeiten, zum Teil nach seinem Hinscheiden von der Erde, zum Stammvater einer großen Anzahl von Menschen geworden ist, eben dieser Totemgruppe, und daß er durch die Kette der Einkörperungen zum Vater der Mitglieder des Klans für alle Zeit aufs neue wird. Die ersten Menschen des Klans hat er gewöhnlich aus von ihm bereits vorgefundenen halbmenschlich gestalteten vormenschlichen Wesen gemacht (durch Schlitzung von Augen, Ansetzung von Nasen und Ohren, Auseinandertrennung der Hände und Füße, der Finger und Zehen), und diesen Wesen hat er auch die Tjurunga übergeben, sowohl die des Klans wie die der Individuen. Er hat dabei schon die Bestimmung getroffen, so wird bisweilen erzählt, daß ein jeder Mensch in der Tjurunga „sein Eigenes“ hat, das ist den eigentlichen Kraftkern oder Kraftstoff seines Wesens. (Man beachte diese Bemühung um die Fixierung des Begriffes vom Ich.) Wenn er dann nach Ablauf seiner Erdenfrist, sobald seine Kräfte der Erschöpfung sich nähern, in die Erde zurückkehrt, läßt er sowohl Tjurungas durch Schütteln von sich abfallen als auch wird der oberhalb des Erdbodens verbleibende Teil seines Leibes zu einem Fels oder Baum, Nanja-Fels oder Nanja-Baum genannt. Dieser Nanja-Fels oder -Baum bezeichnet nun für die Zukunft das Totemzentrum, den Platz, an welchem die betreffende Totemkraft, die in diesem Urfahren erdhaft inkorporiert war, in vollem Ausmaße vorhanden ist. An diesem Platze lösen sich aus dem Felsen oder Baum Stein-, bzw. Holzsplitter, welche in eine vorübergehende Frau eindringen, um in ihr der Keim eines neuen Menschenwesens mit eben diesem Kernbestandteil zu werden, der Iruntarinia des Individuums. Das Individuum hat aber noch einen zweiten geistartigen Bestandteil, den Arumburinga, welcher, obwohl diesem lebenden Individuum zugehörig, für gewöhnlich an dem Totemzentrum verbleibt, zu Zeiten jedoch vorübergehend auch seinem Menschen nahe ist, urplötzlich bei ihm sein kann, wenn ihm eine Gefahr droht, und ihn davor behütet. Er übernimmt in solchen Fällen die Rolle eines wirklichen Schutzgeistes und kann daher als eine primitive Parallele des ägyptischen Ka bezeichnet werden.

Wenn nun ein Mensch stirbt und sein Leib begraben ist, bleibt sein Iruntarinia (in diesem Zustande von den Eingeborenen auch Ulthana genannt) um das Grab herum, kommt auch wohl nachts in das Lager des Stammes. Nachdem alle Begräbnisfeierlichkeiten absolviert sind, kehrt er zur Nanja zurück und vereinigt sich hier mit dem Arumburinga und kann, nachdem die Leiche vermodert ist, zu einer neuen Einkörperung schreiten. So ist der Glaube an die ewige Dauer des geistartigen Bestandteiles des Menschen ausgeprägt, der Mensch ist nach seinem geistigen Wesen gleichsam ewig, nur die individuelle Erscheinung, welche durch die jeweilige Einleibung bedingt ist, ändert sich. Anders ausgedrückt: jedes menschliche Individuum ist die zeitweilige Einleibung eines von einem Urfahren herstammenden Wesensbestandteiles. Dieser ist ferner mit seiner Tjurunga, die gewissermaßen als die von den Urfahren herstammende Behausung des Wesenskernes aufzufassen ist, auf das innigste mit seiner eigenen Behausung verwachsen; wenn ein Feind die Tjurunga entwendet, so folgt der Iruntarinia dem Diebe, bis er ihn hat.

Dies ist das Schema des Seelenglaubens, wie es sich bei fast allen Stämmen Australiens in Verbindung mit ihrer totemistischen Grundanschauung vorfindet. Variationen gibt es natürlich mancherlei. Als besonders interessant mag Erwähnung finden, daß an die Stelle der direkten Abstammung von dem Urwesen oder Urfahren bei einigen nördlichen Stämmen des australischen Kontinents die direkte Abstammung von Tieren tritt. Die Eingeborenen in der Gegend von Port Essington an der Mündung des Viktoria River glauben, daß die heutigen Menschen von Haien, Schildkröten, Aligatoren, Krokodilen und Kakadus abstammen, verbinden aber mit dieser Anschauung gleichfalls den Glauben an Örtlichkeiten, wo die Kinderkeime kondensiert vorhanden sind, um in Frauen einzuschlüpfen, so daß auch bei diesen der Glaube an die fortgesetzte neue Einkörperung nicht etwa vor der Ansicht von der tierischen Deszendenz gewichen ist. Die Mungarai kennen einen großen Gummibaum am Roper River, der voll von Kinderkeimen eines bestimmten Totems ist, die ständig nach der rechten Mutter ausspähen. Die Urfahren waren einst über die Erde gewandert, und wo sie Halt machten und ihre Zeremonien aufführten, da fielen, weil sie sich bei diesen Feiern schüttelten, die mal-mal oder Kinderkeime von ihnen ab, welche nun auf geeignete Gelegenheit zur Inkorporation warten. Unter den vielen Variationen des Grundschemas der Reïnkarnation möchte ich noch ein Beispiel ausführlicher darstellen, weil es das Verhältnis der beiden geistigen Bestandteile des Menschen besonders klar veranschaulicht.

Die Kakadu, einer der nördlichen Stämme, wissen von einer überragenden weiblichen Urfahrin, von der alle anderen Urfahren emaniert sind. Diese Imberombera war die Macherin der Teiche, Hügel, Tiere, Pflanzen, verteilte die Totems, und alle Totems leiten ihre Kräfte von Imberombera her und haben von ihr die Instruktionen für ihre Wirksamkeit erhalten. Imberombera setzte zehn Gruppen von Kinderkeimen ins Dasein, welche das ganze Land bevölkerten und die zehn großen Totemklassen bilden sollten. Dem Arumburinga entspricht hier der Yalmuru, welcher nach Absolvierung sämtlicher Begräbnisriten über dem Grabe Wache hält und sich nach einiger Zeit teilt, indem er seinem Doppelgänger, dem Iwayu, das Dasein schenkt. Beide verhalten sich gewissermaßen wie der Mensch und sein Schatten zueinander und gehören untrennbar zueinander. Wenn jedoch der Yalmuru eine neue Inkarnation wünscht, so verlassen beide das Grab, der Iwayu voran, der Yalmuru hinterdrein, und suchen Menschen bei der Jagd oder dem Fischfang oder dem Honigsuchen auf. Der Yalmuru nimmt den Iwayu und bringt ihn in Gestalt eines Frosches in die Nähe der von den Menschen begehrten Beute. Der Iwayu schlüpft in ein solches Beutetier, in einen Fisch oder ein Beuteltier oder einen Honigsack hinein, während der Yalmuru dafür Sorge trägt, daß ein Mensch gerade dieses Tier oder jenen Honigsack als Beute heimträgt. Sobald der Mensch seine Beute ergriffen hat, springt der Frosch, dem Jäger natürlich unsichtbar, heraus, und die beiden „Geister“ gehen miteinander davon. Aber zur Nachtzeit suchen sie das betreffende Dorf auf und die Hütte des Mannes, dessen Bekanntschaft sie am Tage gemacht hatten, und der Iwayu beschnüffelt den Mann und seine Frau und sagt beim ersteren „ja das ist mein Vater“ und bei der Frau „das ist meine Mutter“, schlüpft dann in die letztere ein, um von ihr als Kind geboren zu werden, während der Yalmuru heimgeht.

Nach der Geburt des Kindes wacht der Yalmuru längere Zeit über ihm, beschützt es, führt das verirrte heim und hält allen üblen Zauber von ihm ab. Das Herannahen des Todes eines Menschen wird dadurch bewirkt, daß der Yalmuru seine Kräfte erschöpft fühlt und sich zum Absterben bereitet. Er treibt alsdann den Iwayu an, sich auf eine Inkarnation vorzubereiten, und indem der Mensch stirbt, wird der Iwayu zu Yalmuru und macht so den Anfang eines neuen Geschlechtes. Auf diese Weise geht durch die Kette der Geburten die Inkarnation fort, indem stets der Iwayu zu Yalmuru wird und dann einen neuen Iwayu aus sich hervortreibt. Das ganze klingt wie eine Vorahnung von August Weismanns Theorie von der Kontinuität des Keimplasmas, ausgedrückt hier, ohne irgend eine biologische oder embryologische Grundlage, in der Weise einer primitiven Spekulation.

Wenden wir uns nun zu einem ganz anderen Kulturbereich, dem der westafrikanischen Ewe in Süd-Togo, deren Religionsverhältnisse besonders gut durch Spieß, Spieth und Sir Ellis untersucht worden sind, so zeigt sich eine auffallende Übereinstimmung mit dem, was wir zuvor ins Auge gefaßt haben. Ja man wird genau denselben Grundzug der Auffassung feststellen müssen. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Ewe einen großen, alleinwaltenden Gott namens Mawu kennen und verehren, über den später noch näheres zu sagen ist, und der als überragendes Himmelswesen auch das Leben jedes einzelnen Menschen in seiner Macht hält. Davon abgesehen jedoch entrollt sich uns ein ganz ähnliches Gemeinbild wie das zuvor betrachtete. Jeder einzelne Mensch wird aus dem Himmel heraus auf die Erde niedergeboren. Im Himmel ist seine geistige Mutter (nolimeno) am Gottesplatz, welche ihn, sobald Gott ihn in die Welt des Sichtbaren sendet, einer Frau im Diesseits zuweist, damit er hier geboren werde. Diese Geistermutter (ve) bedeutet aber zugleich den Nabel und die Nachgeburt, welche nach erfolgter Geburt begraben werden. Jeder Mensch hat außerdem einen besonderen Mann oder Frau im Jenseits. Ferner kennen sie einen „Bleiber bei den Steinen“ (nach Spieth), welcher ihn eine Strecke auf dem Wege in das Diesseits geleitet und die besondere Instanz ist, welche sein Leben im Jenseits in der Hand hat. Von diesem geht die zur Erde niedersteigende Menschenseele zu dem „Führer“, welcher sie durch die Reihe der bösen Wesen hindurchgeleitet; darnach wird sie von einem anderen dämonischen Wesen aufgehalten, welches ihr den Weg versperren will, und zuletzt kommt sie zu dem *gebetzi*, der ihr den Weg wirklich versperrt und sie sehr belästigt. In der Unterredung mit diesem Dämon entscheidet sich bereits die Länge der Lebensdauer des noch nicht geborenen Menschen. Antwortet die Seele nämlich auf seine Frage, wie lange sie in der Welt des Sichtbaren zu bleiben gedenke, in ihrer Ängstlichkeit, sie werde bald wieder davongehen, so bringt der *gebetzi* sie nach Ablauf der von ihr bestimmten Frist zurück; antwortet sie dagegen mutig, sie gedenke lange zu bleiben, so hebt ein Streit zwischen beiden an, der mit dem Sieg der Seele endet und ihr ein langes Leben auf Erden sicherstellt. Nun erst kommt die Seele in den Leib ihrer Mutter. Entsprechend dieser Anschauung, welche uns zeigt, daß die Ewe den Menschen seinem eigentlichen Ich nach als ein vom Himmel, von Gott stammendes Wesen ansehen, steht der Glaube, daß in dem Kinde ein früherer Vorfahre wieder auf der Erde erschienen sei.

Der Seelenglaube, wie er uns in den ausgeführten Beispielen entweder als ein Teil der totemistischen Anthropologie oder als Idee vom himmlischen Ursprung des Menschen erscheint, ist durchaus religiöser Natur. Fragt man im ersteren Falle, was, psychologisch angesehen, das erstere sei, ob die Vorstellung von Totemurfahren und die Vorstellung von Totemkeimen und geistartigen Kinderkeimen oder die Vorstellung von der Reïnkarnation als solcher, so wird wahrscheinlich das Übergewicht auf Seite der letzteren sich befinden. Denn diejenige Erwägung, welche diesem Reïnkarnationsglauben zugrunde liegt, daß nämlich das Wesen oder der innere Kern des Menschen nicht in der leiblichen Phänomenalität, sondern in einem unsinnlichen Bestandteile zu erkennen ist, die Erwägung, welche auf mancherlei Weise den Geist des primitiven Menschen beschäftigt, findet in der Reïnkarnationsvorstellung den denkbar besten Ausdruck. Und diese benötigt zu ihrer Durchführung die Idee von spirituellen menschlichen Keimlingen, welche denselben Wesens- oder Energiekern wie das betreffende Totem bedeuten. Ein Vergleich dieser Doppelseelentheorie mit der Auffassung der Kongoneger von den vier Seelen des Menschen wäre aussichtsreich, kann jedoch hier nicht durchgeführt werden. Diese Afrikaner wissen, nach Mary Kingsleys Untersuchungen, daß jeder Mensch eine den Tod überdauernde Seele hat, sodann die Buschseele, welche im Walde lebt und sich in ein Tier verwandeln kann, ferner die Schattenseele, die sich bisweilen dem Menschen in vorüberhuschender Weise bemerkbar macht, letztlich die Wanderseele, die auf Besuch geht und namentlich nächtlicherweile im Traum sich erfahrbar macht.

Wir müssen hier der Ansicht gedenken, daß sich die Seele eines Menschen auf kürzere oder längere Zeit aus dem Körper entfernen kann. Diese ihre Fähigkeit wird z. B. bei den medizinischen Praktiken der Schamanen vielfach ausgenützt, indem die Schamanen die aus dem Körper entwichene Seele wieder einzufangen suchen. Bei einem Stamme der Dajak auf Borneo ist üblich, daß der Medizinmann die Seele des neugeborenen Kindes in eine halbe Kokosnußschale hineinzaubert, die mit einem Tuch bedeckt und auf eine von der Hüttendecke herabhängende Platte gelegt wird. Die Seele ist dadurch an einen sichereren Ort, als es der kleine Körper gewesen ist, gebracht worden. Auf den Kai-Inseln wird solche Kindesseele in der Kokosnuß neben ein Ahnenbildnis gehängt, damit sie vor dämonischen Angriffen sicher ist; dort bleibt sie hängen bis das Kind kräftig geworden ist. Der Medizinmann der Eskimos von Alaska bringt durch Zauber die Seele eines Kindes in ein Amulett hinein und mit diesem in seinen Zaubersack. Derartiges ist so gut wie allgemein. Auch in Südafrika kann eines Menschen Seele in einem Baum, einer Quelle, einem Berge, im Hausdach usw. wohnen.

Das greift wieder in einen umfassenderen Vorstellungskomplex ein und empfängt von ihm her Licht, nämlich in die Vorstellung von der ganz unmittelbaren Gebundenheit eines einzelnen Menschenlebens an ein anderes Leben in der Natur oder an einen bestimmten Gegenstand, z. B. einen Stein, d. h. an eine gewisse Energie, die solchem Gegenstande einwohnend gedacht wird. Es ist die Theorie vom Lebensstein und die Verbundenheit eines Menschenlebens mit dessen Existenz, worin sich diese ganze Auffassung besondert. Es ist bekannt,

wie stark diese Ansicht gerade bei Nordländern vertreten war und wie nachhaltig sie sich in unseren deutschen Märchen erhalten hat. Vgl. als Typus derselben das Märchen von dem Riesenherzen, mit dem das Leben des Besitzers in das betreffende Tier bzw. die Büchse auf Gedeih und Verderben gebunden ist (anklingend auch im Märchen „Seelenlos“ und in vielen anderen). Die Genossen der Ingiet-Gesellschaft auf Neu-Pommern sind im Besitz solcher sonderlich geformten Seelensteine, die so gut verwahrt werden, wie das Leben selbst gehütet wird, das darin ist.

Die unmittelbare verwandtschaftliche Verbundenheit eines einzelnen Menschenlebens mit einem bestimmten Tiere ist eine andere Besonderung dieses Glaubens. Die Indianer Nordamerikas z. B. wissen von solcher „Tierverwandtschaft“, die man früher als Totemismus bezeichnete und die doch nichts weiter als eine Spielart dieser Seelenvorstellung ist, viel zu sagen; eine gewisse Beziehung zur totemistischen Anschauung darf freilich dabei nicht ganz außer acht gelassen werden. Die Buschseele des Niger- und Kongonegers nun, von der zuvor gesprochen wurde, hält sich dauernd außerhalb des Leibes in Gestalt eines (nicht Haus-, sondern) wilden Tieres auf (im Walde, oder im Wasser als Fisch oder Schildkröte), und der betreffende Mensch kann seine Buschseele wohl, falls er des „zweiten Gesichts“ fähig ist, selbst erblicken; sonst muß er sich von einem Wahrsager darüber belehren lassen, in einem Tiere welcher Gattung sie steckt, so daß er von da an ein Tier dieser Gattung nicht mehr töten oder schlecht behandeln und auch andere an solchem Tun hindern wird. Väter und Söhne haben gewöhnlich wie Mütter und Töchter dieselbe Art von Buschseelenträgern. Das kommt der totemistischen Anschauung von der Beziehung des Menschen zu einer sein Leben tragenden, gewährleistenden Totemgestalt nahe, ist auch vielleicht direkt ein umgebildeter Totemismus und wird uns in dieser Hinsicht hernach zu beschäftigen haben. Die Tiere sind nämlich häufig die heimlichen Helfer der Menschen, mit denen sie in Seelenbeziehung stehen, und nehmen daher die Stelle von guten Geistern und Göttern ein. Wie bei den Indianern dieser Glaube sorgsam durchgebildet ist, so findet er sich, anscheinend weniger durchstilisiert, bei den Zulukaffern sowie in Indonesien. Ein solches Seelentier mag einen Jäger beispielsweise darauf aufmerksam machen, daß es eigentlich, d. h. seinem seelischen Bestande nach, ein Mensch ist und deshalb nicht getötet werden darf; es vernichtet aber auch Besitztum und Leben des Feindes seines Menschen.

Viel spricht nun dafür, daß — vorausgesetzt, daß wirklich zwischen der an erster und vierter Stelle genannten Seele der Neger unterschieden werden muß — eine ursprünglich auch hier vorhanden gewesene Vorstellung von der menschlichen Reïnkarnation eine Abschwächung erfahren hat, denn augenscheinlich ist der eigentlich spirituelle Teil der Auffassung verloren gegangen. Daran trägt vielleicht ein starkes Vordringen animistischer Auffassung die Schuld. Diese Rolle der Abschwächung einer spirituellen Auffassung in eine mehr äußerliche und sinnenmäßige ist dem Animismus häufig zugefallen. Es ist nämlich keineswegs so, wie früher durch Tylor und Frazer angenommen wurde, daß die animistischen Vorstellungen zu dem erreichbar ältesten Geistesgut in der menschlichen Gesellschaft gehören. Vielmehr läßt sich bei vielen Völkern höchstwahr-

scheinlich machen, daß ihr Animismus sich erst bei einer ansteigenden materiellen Zivilisation und der mit derselben zusammenhängenden, bzw. ihr auf dem Fuße folgenden Degeneration der geistigen Anschauung eingestellt hat, daher wesentlich jüngeren Datums ist als die klaren und unverfälschten Vorstellungen von dem Unsinnlichen.

Ganz im allgemeinen betrachtet ergibt sich dieses zeitliche Verhältnis auch aus der ziemlich engen Verbindung des Animismus mit der magischen Anschauung, da ja auch die magischen Bräuche sich erst im Fortgange der materiellen Zivilisation mehr und mehr in den Vordergrund drängen. Gewiß durchzieht die animistisch-magische Anschauung die ganze Breite und Länge der unzivilisierten Menschheit, sie findet sich aber in gering abgewandelter Form auch unter den Kulturnationen der Erde. Der Hauptunterschied zwischen ihrem Vorkommen dort und hier besteht lediglich darin, daß sich das Denken, die intellektuelle Betätigung unter den Kulturnationen mehr auf diese Dinge wirft als das in jenen Schichten der Menschheit geschieht, wo sich die Interessen an der äußeren Zivilisation noch nicht über die ursprüngliche geistige Betätigung gelagert haben.

4. Animismus und Manaismus

Der animistische Glaube besagt, daß die Kräfte und Eigenschaften, durch welche gewisse Tiere oder Pflanzen oder Steine sich auszeichnen, von diesen Inhabern auf andere, z. B. auf jeden Menschen, übertragen werden können. So gewinnen Menschen die Kraft eines Leoparden durch Tragen von dessen Krallen oder seinem Fell. Das Seelische eines Lebewesens haftet an allem, das von ihm berührt wird; alles, was von ihm ausgeht, als Exkrement oder Abschnitt, Speichel oder Auswurf, abgeschnittene Haare und Fingernägel, sind namhafte Träger des Vitalstoffes des betreffenden (menschlichen oder tierischen) Wesens und verbürgen demjenigen, der diese Dinge sich aneignet, die freie Verfügung über jene Vitalkraft und somit auch über den ursprünglichen Besitzer derselben. Wird diese animistische Anschauung bei noch weiter ansteigender Zivilisation fortgebildet, so entsteht die noch gröbere Auffassung, daß die eigentliche Seele, der wirkliche Geistträger eines Menschen, in eben diesen seinen ganz äußeren Bestandteilen ihren Sitz habe, so daß dann nach Didos Selbstmord ihre Schwester die Wunde vom Blute reinigen muß, damit die Seele wirklich heraus kann, und die Himmelsgöttin Juno das Haar abschneidet, damit die Seele wirklich vom Körper getrennt sei. Aus ähnlicher Grundanschauung versteht sich die Morlil-Zeremonie, welche von Nordaustraliern nach jedem Todesfall begangen wird, um durch Ausräuchern aller Gebrauchsgegenstände und darauffolgendes Durchwässern derselben den Vitalstoff der Abgeschiedenen zu entfernen und die Geräte für den weiteren Gebrauch zu reinigen. Dieselbe animistische Anschauung liegt auch dort zugrunde, wo (bei den Kakadu) das Blut der großen Numereyi-Schlange, die wie ein Urweltsaurier beschrieben wird, einen Mann, der es getrunken hat, zum Medizinmann macht. Ein solcher Medizinmann wiederum weihte seinen Sohn mit frischem Schlangenblute ebenfalls zum Medizinmann. Er brachte etwas von dem Blute auf einem Blatt und rieb damit des Sohnes Kopf und Schultern ein, salbte auch den Mund damit, gab ihm von dem Blute zu essen, wobei die Zunge es nicht berühren durfte, gab dann dem Sohne

die lebendige Schlange selbst unter den Arm und erklärte ihn zum Medizinmann.

Der letzterwähnte Fall liegt auf der Grenzscheide zwischen Animismus und Manaismus. Das Blut der Numereyi-Schlange ist ein Stoff, welcher eine Kraft in sich birgt, die eine besondere Überlegenheit verleiht. Eine solche unsinnliche, nicht unmittelbar als solche sinnlich wahrnehmbare Kraft nennen wir mana nach der Bezeichnung, welche diese unsinnliche Kraft bei jenen melanesischen Volksstämmen führt, unter denen diese Idee von Codrington zum ersten Male festgestellt wurde. Der Übergang zwischen Manaismus und Animismus erscheint in vielen Fällen flüchtig. Jedoch sind zahlreich die Belege dafür, daß die Idee der für sich selbst stehenden, isoliert zu betrachtenden unsinnlichen Kraft eine stärkere und aus dem Altertum herrührende Verbreitung besitzt als der Animismus. Von vielen Forschern wird der Manaismus als die älteste erreichbare Form der Vorstellung von Unsinnlich-Heiligem angesehen. Es handelt sich im mana um eine solche unsinnliche Kraft, welche sich auf gleiche Weise in allen möglichen Gegenständen und Lebewesen zeigen kann. Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine besitzen mana, auch Dämonen haben es und können es auf Menschen und Dinge übertragen, d. h. die Dämonenvorstellung ist bisweilen mit der an sich von ihr ganz unabhängigen mana-Vorstellung (nachträglich) verschmolzen worden.

In der Regel tritt die letztere als unverkennbares Sondergut primitiver Mentalität auf. Jemand findet z. B. einen merkwürdigen Stein, der durch seine Glätte sich auszeichnet und einer Tarofrucht ähnlich sieht; er weiß nun, daß er, legt er den Stein in seinen Taroacker, die besten Früchte ernten wird. Ein Mann hat immer Segen auf seinem Felde, denn, so heißt es daraufhin, er ist im Besitze von mana, und wer irgend kann, wird sich so gut mit ihm stellen, daß er ihm sein Feld beackert, weil dann auch dessen Segen groß ist. Eine Lanze, die nimmer ihr Ziel verfehlt, ist eine mana-Lanze.

Die oben erwähnte Anschauung von dem Lebensstein ist, zusammen mit allen den ähnlichen, im gleichen Zusammenhange genannten oder angedeuteten, auch diejenige vom Schutztier des Menschen, ein Spezialfall dieses Manaismus. Deutlich zeigt sich das an dem Glauben der Bewohner Neupommerns. Genau so wie es ein besonders geformter Stein ist, der einer (ähnlich aussehenden) Feld- oder Baumfrucht die ihr eigentümliche Kraft verleiht und Gedeihen sichert, ist es auch eine besondere Gestalt, durch die ein Stein einer menschlichen oder tierischen Figur ähnelt, wodurch er jenen Leuten als ihr Seelenstein erscheint.

Die Algonkin-Indianer Nordamerikas haben die Bezeichnung manitu für dieselbe Sache, die Sioux-Stämme das Wort wakonda. Der Medizinmann kann manitu in einem Stein erzeugen, wenn er ihn erhitzt und heißes Wasser darüberschüttet. Der Dampf ist selbst wakonda und heilt daher den rheumatischen Indianer. Der große Häuptling ist wakonda und der erfolgreiche Krieger desgleichen; der Jäger, dem sein Wild nimmer entkommt, ist wakonda, aber auch der Büffel, der sich nicht fangen läßt, ist wakonda, und sein Besitz an wakonda ist größer als der des Jägers. Es ist nicht die gewöhnliche Kraftäußerung und Energiewirkung im regelmäßigen Gang natürlicher Ereignisse, die mit diesen Bezeichnungen belegt wird, sondern das Hervorstechende, Ausnahmsweise,

Ganz-Besondere, unregelmäßig Auftretende, dasjenige, das wider Erwarten erscheint und in Erstaunen versetzt. Die Weltanschauung dieser Menschen ist mittels dieses Begriffes nachdrücklich gestaltet. Sie stellen mittels dieses Begriffes einen über alles gewöhnliche Geschehen hinausragenden, unerklärlichen, alles Profane dahinten lassenden Rest des Weltgeschehens fest, und dieser Rest, obzwar oft genug zauberisch betrachtet, erscheint auch verehrungswürdig. Er ist jenes Ganz-Andere, jenes Andersartige, jenes letztlich Wirksame, das Heilige, das Scheu Einflößende. Das Schicksal und die Schickung liegt unenträtselbar in ihm verborgen.

Die mana-Anschauung findet sich durch alle primitiven Gebiete hin. Überall weiß man von Erfahrungen und Erlebnissen zu sagen, wo aus einer Begebenheit oder aus einem Gegenstande die außergewöhnliche Wirkung einer unerkannten Energie sich dem Vernehmen der Menschen aufnötigte. Dieser Manaismus ist die Grundlage anderer Religionsformen unter den Primitiven, nämlich: die Grundlage des Fetischismus und die Grundlage des Manismus, aber auch die Grundlage des Totemismus und zum Teil diejenige des unter den Primitiven vorhandenen Deismus. Das wird bei Besprechung dieser Anschauungsformen in den folgenden Abschnitten deutlich werden.

5. Fetischismus

Den Fetischismus versteht man demgemäß am zweckmäßigsten als eine Verbindung von Manaismus mit Magismus. Ein Fetisch ist ein beliebiger Gegenstand, der zauberische Wirkung übt. Nicht dadurch wirkt ein Fetisch, daß das betreffende Ding eine Seele oder einen Geist hat; denn ein Fetisch als solcher besitzt nie Seele oder Geist, sondern nur eine unsichtbare Kraft, die etwas Bestimmtes zustande bringen kann, was der Besitzer des Fetisches begehrt. Erst in einer gewissen Weiterbildung und Anwendung prägt sich die fetischistische Anschauung Puppen, „Götzen". Der Besitzer kann ein Individuum, eine Familie oder Sippe, auch ein ganzes Volk sein. Das Palladium der Griechen ist ebenso ein Volksfetisch wie der heilige Zedernpfahl, der im Kriegszelt der Omaha-Indianer aufgestellt war, und wie es auch eine Fahne werden kann, von deren bloßer Anwesenheit unter Umständen Wunder erwartet werden. Der Fetischglaube ist so allgemein, daß er sich auch unter allen Kulturvölkern der Gegenwart findet. Wo jemand eine Fischschuppe in seine Geldbörse legt, um dadurch die letztere vor der Erschöpfung ihres Inhaltes zu bewahren, ist er ein Fetischist. Und als diesem Fetischisten einmal doch das Geld knapp wurde, wollte er an der Kraft der Fischschuppe irre werden; da er sie aber beim Herausnehmen besah, bemerkte er, wie gar schmutzig sie in der Zeit geworden sei, glaubte nunmehr den Grund ihrer Unwirksamkeit zu erkennen, reinigte sie sorgfältig und legte sie in seine Börse zurück. Dieser moderne Kulturmensch verhält sich ganz genau so wie der Neger, welcher den Holzklotz, der ihm als Fetisch dient und sich gerade als unwirksam bewiesen hat, von neuem mit Öl und gelbrotem Ocker einschmiert und in neue Fetzen hüllt, um es noch einmal mit ihm zu versuchen, ehe er ihn wegwirft, um ihn durch einen anderen zu ersetzen.

Als Beispiel eines besonderen Fetisch, der mit dem Gottesglauben in Verbindung gebracht ist, erwähne ich die beiden Tikowinas der am Herbertfluß

wohnenden Australier. Die Tikowinas sind aus Feigenbaumholz gemachte, einen Fuß lange, 3 bis 4 Zoll breite Amulette, welche der Krieger trägt, um durch sie unverwundbar zu werden, ja auch die Fähigkeit zu erlangen, durch die Luft zu fliegen. Die Tradition weiß, daß einst in grauer Vorzeit der Gott Kohin vom Himmel herabkam, den Vorfahren der heutigen Menschen in Gestalt einer Schlange erschien und jene zwei Dinge übergab. Er fügte aber noch eine Weissagung hinzu und sagte, daß, wenn er einmal wiederkommen und ihnen eine dritte Tikowina schenken würde, dies das Zeichen sein würde, daß nunmehr der ganze Stamm durch die Luft entrückt werden sollte in die Milchstraße am Himmel, zum seligen Leben.

Die um den magischen Kraftgedanken herum gebildete Weltanschauung, die wir Fetischismus nennen, entnimmt dem Menschen fast jede Verantwortung. Nichts anderes hat er zu tun, als die ihm von ungefähr, ob nun von einer Gottheit oder durch zufällige Begegnung, zuteil gewordenen Fetische, d. h. die in diesen Dingen enthaltene Kraft dadurch in Wirksamkeit zu setzen, daß er die Fetische berührt. Wenn nun auch keine Seele, nichts Geistiges als Bestandteil eines Fetisch angenommen wird, so wird doch eine gewisse Direktive auf dessen Kraft ausgeübt, insofern als von einer großen Anzahl von Richtungen und Möglichkeiten der Kraftbetätigung gerade die eine bestimmte erwartet wird, und demgemäß in der Regel auch zustande kommt. Die hierfür nötige Direktive wird von den Menschen lediglich auf dem Wege einer Richtungsübertragung, also, wie wir allgemein sagen würden, einer telepathischen Beeinflussung, hervorgerufen. In dieselbe Richtung, in welche die Vorstellung das Denken, der Wille des Fetischisten sich wendet, auf denselben Gegenstand oder dieselbe Person zu demselben Ziel und Zweck wirkt auch der Fetisch. Es muß also irgend eine geheimnisvolle, selbstverständlich auf keine Weise sinnenfällige Beziehung zwischen der Denk- und Willensrichtung des Menschen und der in dem Fetisch residierenden Kraft angenommen werden, auf daß der Fetisch sein Werk ausführen kann. Wenn der moderne Europäer die Fischschuppe in sein Portemonnaie legt, so ist er überzeugt, daß die verborgene Tendenz der Schuppe genau dieselbe ist, die er hat, indem er sie hineinlegt, nämlich stets soviel Münzen anzuziehen, daß eine wirkliche Ebbe in dem Geldbeutel nicht eintritt. Wenn der Gott Kohin die dritte Tikowina senden wird, so werden alle lebenden Menschen des Volkes am Herbert River, wahrscheinlich durch die Übertragung der Elevationsenergie von dem Fetisch auf sämtliche Stammesangehörigen, jedoch ohne daß diese selbst irgend etwas dazu vermögen, vielleicht sogar ohne daß sie es sogar irgendwie verhindern könnten, samt und sonders zur Milchstraße entrückt werden. Nicht nur die moralische Verantwortung ist hier ausgeschaltet, sondern selbst die rituelle Verpflichtung und Verantwortung scheint wenigstens auf ein Mindestmaß herabgedrückt zu sein: einer solchen Entäußerung des Persönlichkeitsempfindens ist der Fetischismus fähig, weil er von Haus aus allein mit dem jeder Persönlichkeitsidee vollständig fremden Gedanken der an und für sich und aus sich selbst wirkenden unsinnlichen Kraft arbeitet.

6. Manismus

Die zweite derjenigen Anschauungsformen, welche von manaistischer Vorstellungsweise aus verstanden wird und mit ihrer Hilfe gebildet wird, ist der Manismus, der Glaube an hervorragende Ahnen und ihre Verehrung. Dieser Manismus hat keineswegs dieselbe weite Verbreitung wie der Fetischismus, sondern findet sich immer nur in einer merkwürdigen Begrenzung. Denn bei weitem nicht überall, wo man von dem Fortleben nach dem leiblichen Tode überzeugt ist — und diese Überzeugung wird man als eine fast allgemeine ansehen — bringt man den Geistern abgeschiedener Menschen eine so große Achtung entgegen, daß man ihnen eine Art religiöser Verehrung widmet, die als eine wirkliche Form von Religion und Kultus begriffen werden darf. Aus eben diesem Grunde ist es ja auch nicht möglich, die Theorie derer zu unterstützen, welche meinen, die Verehrung von Verstorbenen sei die eigentliche oder erste Wurzel aller Religion.

Im allgemeinen denken nämlich die Menschen nicht sonderlich hoch von den Abgeschiedenen und trauen ihnen keine besonders große Macht und Einflußnahme zu. Ob eine den verfallenden leiblichen Organismus überdauernde Seele geglaubt wird oder ein einfaches Weiterleben des leiblichen Organismus selbst unterhalb und oberhalb der Erdoberfläche: immer sind es Ausnahmen, wenn ein Verstorbener sich noch hinterher als ein wirklich machtvolles Wesen zur Geltung bringt. Auch die Toten der alten Nordgermanen, die nicht seelisch, sondern vollständig körperlich weiterlebten, haben doch nur ganz ausnahmsweise einmal durch ihre Kraft- und Gewalttaten so von sich reden gemacht, daß die Sagas diese ihre Taten aufbewahrt haben. Und in diesen Fällen befinden sich die Überlebenden in einem Zustande der Furcht vor ihnen. Sie denken mit so großer Sorge an die etwaige Wiederkehr der Verstorbenen, daß sie ihnen am liebsten durch alle möglichen Vorsichtsmaßregeln, wie das Zusammenschnüren der Beine und Hände, das Festschnüren am Sarge, das Zerbrechen der Beine, die Möglichkeit einer Wiederkehr zu nehmen trachten. Aber wenn auch als der Hintergrund dieser Angst und ängstlichen Bräuche die Auffassung steht, daß die Verstorbenen wiederkehren und sich irgendwie betätigen können, so ist dennoch die Auffassung von der Art ihrer Wiederkehr und dem Ausmaß ihrer Kraftbetätigung eine bescheidene. Es bleibt doch im großen und ganzen immer bei gespenstischem Spuk, bei nichtswürdigen und bedeutungslosen Handlungen, durch welche die Abgeschiedenen ihre Fortexistenz den Hinterbliebenen bekunden. Ja die überwiegende Einstellung gegenüber den Abgeschiedenen ist die, daß die letzteren, wenn vollständig sich selbst überlassen, nicht einmal imstande sind, ihre Existenz wirklich weiter zu führen, sich vor dem wirklichen Verfall oder sogenannten „zweiten“ Tode zu sichern, bzw. den „zweiten Tod“ weit hinauszuschieben, falls nicht die Überlebenden durch Zuwendung aller möglichen Mittel (Speise, Getränke, Kleidungsstücke, Leitern, Treppen und Pyramiden zum Hinaufsteigen in die obere Welt u. ä.) für sie sorgen. So wie der Verstorbene dem Überlebenden eine Reihe von Unannehmlichkeiten zufügen kann — aber auch das immer nur für eine gewisse Zeit, bis nämlich die Erinnerung an ihn allgemach nachläßt —, so kann umgekehrt der Überlebende dem Verstorbenen eine Reihe von Unannehmlichkeiten abnehmen durch fürsorgende Tätigkeit.

Aus allem aber geht hervor, daß man den abgeschiedenen Menschen, ihren Seelen ebenso wie ihren Leibern, keine Erhabenheit in irgendwelchem Sinne zugesteht, sondern deren Existenz vielmehr recht kümmerlich sich vorstellt und von den Subsistenzmitteln, welche die Hinterbliebenen darreichen können, abhängig weiß.

Nach alledem ist es in jedem Falle eine Ausnahme, wenn ein Verstorbener auf ein göttliches Piedestal gestellt wird. Sie gewinnen trotzdem eine große Bedeutung für die überlebenden Menschen, da sie für eine gewisse Zeitspanne ihre Wirkung erweisen können. Sie tun das vor allem durch feindliche Bekundungen; einige aus Neid, wegen des ihnen selbst versagt gebliebenen Erdenglückes, andere wegen der ihnen zugefügten Beleidigungen und Vorenthaltungen — weshalb man sich ihnen ja auch bis zur Bestattung und noch hernach nicht willfährig genug erweisen kann. Auch die Zuwendungen an die Toten, wie die zuvor erwähnten, sind zum Teil in dem Bestreben begründet, dem Verlangen der Toten gerecht zu werden und sie dadurch mild zu stimmen. Daß man sich den Toten in leiblicher Gestalt weiterlebend denkt — zumeist dann als eine der Seelen des Menschen, die den Tod überdauert —, ist an den figuralen Darstellungen ersichtlich, die bei vielen Völkern üblich sind und den Toten entweder aufrechtstehend oder in Hockerstellung zeigen. Daß man hierbei den Kopf als das Gefäß des wichtigsten überlebenden Bestandteiles denkt, zeigt sich dort, wo man die Schädel mit großer Sorgfalt präpariert (in der Südsee, bei melanesischen Völkern und ihren Nachbarn) und aufbewahrt. Diese beiden letzterwähnten Fälle zeigen schon diejenige Vorstellungsrichtung, welche zu einer besonderen kultähnlichen Behandlung der Toten führt. Denn die bildliche, dauerhafte Darstellung verbürgt gewissermaßen ebenso wie der (oft samt der wohlpräparierten und schön bemalten Kopfhaut) konservierte Schädel den Nachlebenden zugleich die lange Fortdauer des Abgeschiedenen selbst und seinen fortgehenden Einfluß. Muß man sie mild und versöhnlich stimmen, so wendet man die Gabe nunmehr jenen Gegenständen zu, in denen auf irgendwelche Weise ein geistiges Teil der Entschlafenen angenommen wird.

Eine andere Form des Glaubens an die große Bedeutung des fortlebenden Toten und die wirkliche Lebendigkeit seines Zustandes tritt überall dort hervor, wo dem Toten seine Frauen und Diener bzw. auch seine Haustiere in den Tod folgen, um ihm im Jenseits ebenso wie im Diesseits zur Seite zu stehen und dieselben Dienste, wie in diesem Leben, zu verrichten. Am anschaulichsten ist ja diese Sitte aus den Sarg- und Grabgemälden der alten Ägypter der Jahrhunderte ihrer großen Dynastien bekannt; sie sind aber auch von Primitiven geübt, die sich zum Teil in ganz ähnlichen Darstellungen schon üben; so finden wir ähnliches bei einigen ostafrikanischen Völkern sowie auch bei den Maori auf Neuseeland. Die Frauen eines Häuptlings nehmen sich das Leben und die Sklaven werden getötet, damit sie ihrem Herrn in der anderen Welt gegenwärtig bleiben. Es erscheint nur natürlich, wenn einem mit solcher Vollgewalt weiterlebenden Menschen nunmehr auf Erden ein Kultus eingerichtet wird. Dieselben Stämme von Neuseeland kennen die Sitte der Kopfpräparation, und eine Witwe hat auf ihrem Lager den konservierten Kopf ihres Mannes neben sich. Die Häupter erschlagener Stammesfeinde dagegen werden ebenfalls getrocknet und auf

Stangen gesteckt, um zur Zeit der Aussaat und vor allem der Taropflanzungen am Feldrain aufgestellt zu werden, damit die Früchte und Knollen gut gedeihen.

Dies letztere zeigt wieder eine Zwischenform, die wesentlich auf der mana-Idee beruht, befindet sich jedoch auf derselben Linie der Grundanschauung wie die Verehrung und Anbetung der Ahnen; denn wo sich diese letztere wirklich befindet, da wird sie immer nur gewissen Toten entgegengebracht oder ganz speziell den Abgeschiedenen einer Familie oder Sippe, und zwar in jedem Falle deshalb, weil man der Überzeugung lebt, daß die an dem Toten bei seinen Lebzeiten beobachteten großen Eigenschaften und Kräfte nicht verloren sein können, sondern weiter wirken. Um seines eigenen guten manas willen genießt der Abgeschiedene die Achtung der Überlebenden.

Es ist nicht undenkbar, daß an einem solchen Menschen der Deifikationsprozeß arbeitet und ihn wirklich zu einem göttlichen Wesen macht, wenn auch in solchem Falle seine göttliche Herrlichkeit nicht von allzu langer Dauer ist, weil bei Gelegenheit andere Personen, denen spätere Generationen dieselbe Hoheit zubilligen, sich an ihre Stelle zu setzen versuchen. Möglich aber ist ein solcher Vorgang immer nur dann, wenn sich der betreffende Mensch schon bei Leibesleben durchaus über das Niveau der Mitlebenden erhoben hatte, d. h. religiös ausgedrückt, wenn er als ein mana-Träger oder als ein wakonda erkannt worden war. Denn ein solches mana und wakonda wird nicht gänzlich verloren gehen, wird also wenigstens innerhalb des ersten Zeitraumes nach seinem Sterben an seinen Bestandteilen irgendwie haften und von da aus wirken können.

Ein Mensch mit mana-Besitz ist ein quantitativ gesteigertes Wesen, dessen Kraftwirkung aber auch, da sie sich ja auf Gebieten, die den Menschen sonst nicht zugänglich sind, vollzieht, als eine andersartige, qualitativ verschiedene angesehen wird, so ist der Verstorbene, dem dieser mana-Besitz noch zu eigen bleibt und der nun aus der Sphäre der Sichtbarkeit und der sinnlichen Wahrnehmbarkeit überhaupt herausgerückt ist, der Sphäre des Göttlichen genähert. Der große Ahne ist in vielen Fällen wirklich als ein solches Wesen angesehen, das um seines mana willen verehrt und angebetet wird. Die afrikanischen Ost-Bantu errichten für jeden Verstorbenen ein „Ahnenhüttchen“, in dem er wohnend gedacht wird, ohne daß sie deshalb ihn schon irgendwie deifizieren.

7. Totemismus

Vom Totemismus war bisher schon viel die Rede; es ist höchste Zeit, aber genau genommen, erst hier der Ort, ihn etwas näher ins Auge zu fassen. Über das, was unter seinen Kennzeichen das ausschlaggebend Wichtige ist, sind sich die Forscher leider nicht einig. Das kommt daher, daß die totemistische Struktur immer eine große Reihe von den verschiedenen Lebensgebieten angehörigen Gedanken, Strebungen und Bräuchen enthält, so daß man nicht einmal sagen kann, der Totemismus sei, als Ganzes genommen, eine Religionsform. Einig ist man sich nur darin, daß zum Wesen des Totemismus nicht eine Zeremonie von Versöhnung von Tieren gehört, geschweige daß diese Tiere die Stelle eines in der menschlichen Urzeit von seinen Söhnen ermordeten Vaters verträten — wie beides Sigmund Freud behauptet. Die einfachste und ursprünglichste Form des Totemismus begegnet uns bei einer großen Zahl

australischer Volksstämme — während einige unter ihnen, wie die Aranda und Loritja in Mittel-Südost, schon deutlich eine Umbildung verraten und Völker anderer Kontinente und Inselgebiete die totemistische Struktur in mancherlei anders entwickelten ökonomischen und sozialen Verbrämungen zeigen, die heutigen Indianer Amerikas dagegen eigentlichen Totemismus nur noch in Resten erkennen lassen.

Eingeschaltet möge bei dieser Gelegenheit zur Beleuchtung der abzulehnenden Meinung Freuds sein, daß uns vereinzelt in der Völkerwelt Tieropfer mit versöhnender Tendenz begegnen, daß sie jedoch in keinem verwandtschaftlichen Verhältnisse zu dem Totemismus stehen. Die durchsichtigsten Beispiele solcher Bräuche liefern Stämme im Kaukasus. Bastian berichtet von dortigen Hirtenstämmen, die, wenn sie ihre Herden an ein fremdes Volk zu verkaufen gezwungen sind, das die Knochen der Tiere unehrbietig zu behandeln pflegt, solchem Frevel dadurch zuvor begegnen, daß sie ein Stück der Herde im Familienkreise bei verschlossenen Türen als Sakrament verzehren und die Knochen des Tieres in weihevoller Zeremonie behandeln. Durch diese dem einen Exemplare erwiesene stellvertretende Genugtuung sollen im vorhinein alle anderen Tiere wegen der ihren Gebeinen einst ermangelnden Ehrfurcht versöhnt werden. Ein Ritus wie dieser steht aber innerhalb des Gesamtverhaltens, das ein solches Volk zu seinen Herden als seinem größten Schatze einnimmt, und hat daher mit Totemismus gar nichts zu schaffen.

Der Totemismus ist seiner Gesamterscheinung nach nicht bloß eine Religion, sondern zugleich ein im Laufe der endogenen Stammesgliederung entstandenes gesellschaftliches und wirtschaftliches System und begreift Bräuche in sich, welche diesen drei Teilen der Stammesangelegenheiten zugeordnet sind. Er zeigt die ganz enge Verbundenheit dieser Teile in einem Organismus von stark spiritueller Grundanschauung. Er wird so verständlich als eine Besonderung der sympathetisch-symbiotischen Lebensempfindung, wie sie primitiven Völkern eignet, welche das menschliche Sein in einer organischen Verbundenheit mit den übrigen Teilen des Kosmos, lebenden wie leblosen wissen; ja, welche eine Grenze zwischen Lebendigem und Leblosem nicht reinlich zu ziehen vermögen, vielmehr in allem was ist Leben anzunehmen bereit sind und in dieser Hinsicht alles in der Welt Anzutreffende als gleichartig lebendig begreifen. Diese Zusammengehörigkeit von Mensch und Kosmos ist bei den Totemisten nun so aufgefaßt, daß bestimmte Gruppen des Volkes, die Klans, mit bestimmten Teilen kosmischen Seins und Lebens zu wesenhafter Einheit zusammengehören, daß zwei solche Seinsgruppen (von Mensch auf der einen Seite und Kosmischem auf der andern) eine wirkliche welchselseitige Symbiose besitzen. Die kosmischen Teile, die dabei in Betracht kommen, können Tiere, Pflanzen, Mineralien, auch Himmelskörper, auch mythische Gebilde, wie eine sagenhafte Schlange sein. Jedoch ist nie die Lebensgemeinschaft und Lebenseinheit eines menschlichen Individuums mit einem tierischen oder pflanzlichen Individuum gemeint, sondern immer nur eine kollektive Einheit: die Lebenseinheit des ganzen Klans mit der ganzen Gattung oder Art des Lebewesens oder der Art Stein. Durchbrochen wird diese Regel nur in den Fällen, wo ein bestimmtes Gestirn oder ein mythisches Wesen in seiner Einzelheit zum Totem erkoren ist; woraus aber

erhellt, daß solche Fälle bereits eine Abartung von der ursprünglichen Form der Totemanschauung bedeuten.

Jedes Individuum hat natürlich an dieser selben Verbundenheit von Haus aus teil, und zwar gilt diese Bezogenheit sowohl hinüber wie herüber. Das eben besagt das symbiotische Gemeinschaftsverhältnis. Demzufolge nimmt der totemistische Mensch eine nicht sinnlich geartete und nicht irgendwie sinnenfällig wahrnehmbare Bezogenheit zwischen Mensch und Kosmos an, die dann auch in der Existenz von etwas Nicht-Sinnenfälligem ihren Grund hat. Kurz drückt man das so aus: die Beutelratte, die Schwärmerraupe, das Emu, das Känguruh, der Bär, der Adler ist das Totem (Dodem; das Wort aus der Sprache der Chipway-Indianer entlehnt) dieses oder jenes Klans und ebenso das Totem jedes Gliedes des Klans. In dem Worte oder besser dem Begriffe Totem ist dann die Anerkennung eines solchen Unsinnlichen, doch wesenhaft sich zur Geltung Bringenden gedacht.

Eine Reihe von Symbolen, in denen der Totemist die eigentümliche Wesenheit des Totems anwesend weiß, werden in den Zeremonien gebraucht. Einige derselben werden für eine einzelne Feier ad hoc hergestellt und nach der Feier wieder vernichtet; andere sind von Dauer. Unter letzteren ist die schon erwähnte Tjurunga der wichtigste Gegenstand (der Name der Sprache der Aranda entlehnt). Es gibt Stammestjurungas und Individualtjurungas, erstere von größerer Gestalt und an dem heiligen Orte des Totemplatzes aufbewahrt. In symbolischer Figurenschrift ist bei diesen als schriftlos geltenden Volksstämmen auf der Tjurunga einiges aus der Legende des betreffenden Totems, eingeritzt, zu lesen. Das ist der spärliche Anfang einer heiligen Überlieferung. Man erinnert sich des Inhalts dieser Legende mit dem Bewußtsein, daß sich das beiderseitige Wesen, der innerste Existenzkern des Klans und der betreffenden Naturgattung gegenseitig bedingen und beeinflussen. Totem und Klan machen ebenso wie Totem und Individuum erst miteinander ein Ganzes aus; keins ist ohne das andere ein Ganzes, ein vollständiges Sein.

Riten, welche am Totemzentrumplatz, d. h. dort, wo unsichtbar im Erdboden die noch ungewordenen Seinskeime des Totems geheimnisvoll vorhanden sind, gefeiert werden, bedeuten, daß dabei Menschen, die selbst Inhaber der Totemkraft sind — denn eben dadurch sind sie Klangenossen — dem Totem, bzw. den Totemkeimen von ihrer eigenen Totemwesenheit zuströmen lassen. Auf diese Weise wird zunächst für reiches Gedeihen des Totems, also der Tiergattung, der Pflanzengattung, der Regenwolken usw. gesorgt. Umgekehrt empfängt der Klan durch solche Feiern, vor allem aber der einzelne durch seine eigene Tjurunga und deren vorschriftsmäßige Behandlung den ihm nötigen Energiezuschuß. Der Stamm erhält ihn durch die Stammestjurungas, die aus der Arknanaua hervorgeholt werden, verschafft sich z. B. solchen Energiezuwachs vor einem Beutezuge, kann sogar unter Umständen für solchen Zweck seine Tjurungas einem befreundeten Stamme leihen.

Es ist das Überzeugtsein von der Wirksamkeit eines unsinnlichen Kraftzentrums und einer unsinnlichen Art der Verbindung mit ihm und ein heiliges Gefühl davon, was die religiöse Seite des Totemismus, neben seiner sozialökonomischen, ausmacht. Gerade nach dem nicht einfach in die Augen Sprin-

genden haben wir zu suchen, wenn wir den religiösen Gehalt einer Volkseele wie der australischen suchen wollen. Dasselbe Unsinnliche steht hier zur Diskussion wie im Falle der oben besprochenen Ansicht über die Herkunft des einzelnen Menschen. Dem totemistischen Menschen handelt es sich um Teilnahme seines Wesens an einem unsichtbaren, überhaupt unsinnlichen Kraftzentrum, das gewissermaßen dem in ihm selbst vorhandenen Maß jener Kraft von Zeit zu Zeit zugefüllt werden muß.

Dieses Unsinnliche ist aber innerhalb der totemistischen Anschauung viel zu unbestimmt vorgestellt, als daß es begrifflich mit einem göttlichen Wesen zusammengestellt werden könnte. Gleichwohl liegt die Anschauung auf der Linie, die zur Idee des Göttlichen führt; dafür bürgt der spirituelle Grundzug, der anscheinend nur deshalb nicht stärker betont wird, weil in der Sprache die Ausdrücke fehlen. Das recht Eigentümliche des Totemismus ist indessen, daß, da jeder Klan sein eigenes Unsinnliches Kraftfeld hat, auf diese Weise das Unsinnliche unter die Gruppen des Volkes aufgeteilt wird: was man einen keimhaften Polytheismus besonderer Schattierung nennen könnte oder den Keimansatz eines distributiven Polytheismus. Das weitere Eigentümliche ist, daß sich viele dieser totemistischen Völker daneben einen verhältnismäßig hochstehenden Gottglauben gesichert haben, von dem wir uns jetzt ein Bild verschaffen wollen.

8. Deismus

Die letzte hier zu besprechende Form von Religion der Primitiven ist der Deismus. Es ist kein ausgeprägter Theismus, den wir hier finden, nicht die Anschauung von der einigen Gottheit als des kraftvollen, persönlichen, bewußten und zweckmäßigen, alles Einzelne unter sich belassenden Leiters der Welt- und Menschheitsgeschicke, sondern die Auffassung von einem oberhalb der Menschheit, bzw. des Volksstammes thronenden göttlichen Wesen, das im allgemeinen in seiner erhabenen Stellung nicht durch Betätigung an der Welt gestört wird. Bisweilen wird dieser Gott, für den der Titel „Hochgott" in der religionsgeschichtlichen Forschung eingebürgert ist, als der Erschaffer, bisweilen als der Bildner der Erde oder des jeweils dem Gesichtskreise zugänglichen Teiles derselben, des Landes, des Volkes und der nächsten Nachbarn zugeschrieben, ein Geschäft, nach dessen Vollendung er sich in das ferne Jenseits, in die Milchstraße oder über sie hinaus erhoben hat, um nunmehr dort ein zuschauuendes Dasein zu führen; bisweilen jedoch wird ihm auch eine solche Tätigkeit, die in der Regel mehr die eines Demiurgen als die eines wirklichen Schöpfergottes ist, nicht zugeschrieben. In dem einen oder anderen Falle kommt es darauf an, daß dieser Gott in der Weltanschauung dieser Völker keine andere Stelle einzunehmen geeignet ist, als die eines allerletzten Refugiums, als die einer allerletzten Appellationsinstanz gegen die Widrigkeiten des Alltagslebens. Man hat daher ihn als einen „deus otiosus" bezeichnet, und im allgemeinen trifft dieser Ausdruck auf diese Gottgestalt zu.

Die Erzählungen von diesem Gott sind nicht selten so gehalten, daß sie, dem äußerlichen Gang der Erzählung nach wie in einer Art von Erinnerung, genau genommen jedoch einen nachträglich der Idee dieses Gottes angehefteten Zug aussprechend, davon zu sagen wissen, daß der Gott einstmals mit der Erde

und den Menschen in einem freundschaftlichen Verkehr gestanden hat. So wissen z. B. sämtliche westlichen Bantu-Völker in Afrika, bei denen der Hochgott den Namen Nzambi oder Nyambi oder Onyambi und ähnlich heißt, in irgend einer Wendung davon zu sagen, daß dieser ihr Großgott in grauer Vorzeit auf der Erde gelebt hat, hier den Menschen allerlei Gutes zugefügt hat, für sie in verschiedenster Weise gesorgt hat, dann aber, als die Menschen sich ihm gegenüber undankbar erwiesen, verärgert in den Himmel hinaufgestiegen sei, um mit diesem Geschlechte nichts mehr zu tun zu haben. Gleich an dieser Stelle wolle man darauf achten, daß ein gewisser moralischer Gedanke mit dem des Hochgottes verbunden erscheint, der Gedanke einer Verletzung der gegenüber diesem Gott bestehenden Verpflichtung auf Dankbarkeit.

Zum anderen aber erinnert der Hauptzug dieser Bantu-Erzählung bis ins einzelne an die Vorstellungen, welche die Australier von ihren Urfahren haben, und es läßt sich daher die Parallele zwischen diesen beiden Arten von großen Wesen nicht von der Hand weisen. Vielmehr drängt sich die Behauptung auf, daß es einen vorstellungsmäßigen und gedanklichen Weg von dem Begriffe des Urfahren zu dem des Hochgottes gibt. Das hervorstechende Wesensmerkmal der Urfahren, von denen die australischen Totemisten mit Ehrfurcht zu sagen wissen und mit denen sie sogar totemistisch-wesenhaft, d. i. geistig verwandtschaftlich verbunden sind, ist ja in dem Umstande enthalten, daß diese Urwesen, ob sie nun das Volk oder den Klan selbst durch die Handlungsweisen eines Demiurgen ins Dasein gesetzt oder schon vorgefunden haben, den ersten Vorfahren des jetzigen Volkes, bzw. Klans die Existenzbedingungen, die Hügel, Flüsse und Teiche, die Beschneidungszeremonien und Initiationsweihen, die Tjurungas und anderen heiligen Geräte gefertigt und übergeben haben, daß sie also urväterlich für den Volksstamm gesorgt haben, ehe sie aus diesem Erdendasein entschwanden. Wenn nun die Mungarai ihren großen Urfahren Kunapippi, der nicht, wie die Urfahren der Aranda, einem bestimmten Totem angehört, sondern, sowie er sämtliche Totemklans ins Dasein gesetzt hat, als einziges Urwesen dieses Volkes auch als Inbegriff sämtlicher Totems ansehen und ihn allen Totems zugleich zugehören lassen, so gilt bei dem Volke der Euahlayi Bajame als der Inbegriff aller Totemkräfte, die als von ihm ins Dasein gesetzt betrachtet werden. Ein Vergleich Kunapippis mit Bajame legt den Schluß nahe, daß ersterer auf halbem Wege der Entwicklung stehen geblieben ist, während Bajame die Entwicklung zum Hochgott vollendet hat. Ein ähnlicher Schluß drängt sich bei der Betrachtung des Hochgottes der Aranda namens Altjira auf, von dem erzählt wird, daß in seinem himmlischen Reiche die Repräsentanten sämtlicher Totems, Tiere und Pflanzen, in reicher Fülle vorhanden sind. Es ist also die Idee der Zusammenfassung aller höchsten Seinskräfte wie in einer letztlich erreichbaren Quelle hier vorhanden. Sind die Totems die Daseinskräfte, die sich auf die einzelnen Klans verteilen und in ihrer Gesamtheit die Summe der Daseinskräfte des ganzen Volkes bedeuten, so bedeutet der Hochgott das Pleroma der Totems, die Summe der unsinnlichen Daseinskräfte.

Hiermit ist jedoch nicht gesagt, daß der Gedanke des Hochgottes auf dem Wege der Summierung der Totems entstanden sei. Es ist vielmehr durchaus

wahrscheinlich, daß andere Ideen am Werke waren, um den Gedanken des Gottes überhaupt zu ermöglichen. Von K. Th. Preuß ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß, wie er bei den mexikanischen Indianern zu schließen veranlaßt wurde, die Ausbildung der Idee des Hochgottes nicht wohl denkbar sei ohne eine universal-kosmische Anschauung. Selbstverständlich ist dieser letztere Ausdruck dann in relativem Sinne gemeint, derart, daß jedes Volk je nach der ihm möglich gewordenen Ausweitung seines Horizontes eine mehr oder minder umfassende Ansicht von dem Kosmos selbst mitbringt, um seine universalistische Anschauung auszuprägen — ganz so wie ja auch wir mit der uns heute nötigen Begrenzung, die in unserer schon äußerlich durch die dunklen Flecken in der Milchstraße gegebene Begrenzung unserer kosmischen Anschauung liegt, in der Ausprägung unserer universalistischen Anschauung bedingt sind. Gesagt sein soll mit dem Ausdruck kosmisch-universalistische Anschauung, daß die jeweils bekannte Welt nicht als ein Aggregat von an sich zusammenhanglosen Teilen, sondern als eine Einheit angesehen werden kann und daß auch daher in irgendwelchem Sinne der Gedanke einer einheitlichen Weltleitung vollziehbar ist. In diesem Sinne wird dann der im Himmel wohnende Gott als der Hochgott gemeint. Er ist keineswegs in erster Linie, und wahrscheinlich auch wohl nicht zeitlich zuerst, eine durch die beiden großen Gestirne, die Sonne oder den Mond, symbolisierte Gottheit, sondern vielmehr diejenige große Macht, welche sich in den Erscheinungen des Gewitters den Menschen bekundet. Das Gewitter ist diejenige Macht, welche sich zu allen Zeiten den Menschen als eine überragende, unberechenbare, vielfach drohend empfundene, in keiner Weise beeinflußbare und abwendbare aufgedrängt hat. Daher finden wir auch bei einer großen Anzahl von Völkern, daß der Hochgott mit dem Gewitter, entweder mit dem Gewitter als Gesamterscheinung oder mit Donner und Blitz getrennt, in eine wesenhaft-ursächliche Verbindung gebracht wird. Daramulun, der Hochgott der Yuin, ist in ganz hervorragender Weise als der Gott des Donners angesehen, der Donner gilt als seine Stimme, ebenso wie z. B. der Hochgott der Omaha-Indianer, Wakonda, als der gewaltige Donnerer angesehen wird, der eben als der Donnerer der Herr über alles Geschick ist und dem man deshalb sein Geschick vertrauensvoll übergeben kann.

Um das Bild eines solchen Hochgottes und die mit ihm verbundene Vorstellung genau zu bezeichnen, müßte natürlich in jedem Falle eine große Menge von Einzelheiten beigebracht werden, welche nach den verschiedenen Seiten hin die Zeichnung umreißen. So dürfte z. B. betreffend Daramulun nicht übersehen werden, daß, wenn schon das Verständnis dieses Gottes selbst als der gewaltigen, im Gewitter in die Erscheinung tretenden Himmelsmacht gebildet wird, eben hiermit Vorstellungen verbunden werden, welche geeignet sind, die mit der Idee dieses Himmelsgottes erreichte Höhe über sich zu lassen. Die Donnerstimme des Gottes kann von den jungen Leuten des Stammes, die eben in den Initiationszeremonien als Vollmenschen erklärt worden sind, durch das Schwingen des Srhwirrholzes nachgemacht werden, wie den Frauen erzählt wird, die infolgedessen bei dem Ertönen des Schwirrholzklanges aus dem Busch Daramuluns gewaltige Stimme zu hören meinen. Es ist also hier keineswegs ausgeschlossen, sondern sogar sehr gewöhnlich, daß die Vorstellung, die von diesem

Gotte aus gebildet ist, zugleich dazu benützt wird, das weibliche Geschlecht einzuschüchtern.

Auf einer anderen Höhenlage befindet sich der Gott Jo der Maori von Neu-Seeland, dessen Name so heilig gehalten wird, daß er nie ausgesprochen wird, außer bei der Absingung der Anrufungsformeln, auch dann aber nur an einem abgegrenzten Orte, namentlich des Waldes, wo nichts zwischen den Schall dieses Namens und das Himmelsgewölbe sich einschieben kann. Außerdem ist die Nennung seines Namens nur bei der schulmäßigen Überlieferung der religiösen Lehren gestattet. Im Tempel darf ein Kult, bei welchem sein Name genannt wird, nicht gefeiert werden. Die einzigartige Erhabenheit Jos, der der Ewige, Ungeborene, Elternlose und Familienlose ist, der Himmel und Erde gemacht hat, der Lebensgeist aller Dinge und Quell alles geheimen Wissens ist, würde darunter leiden. Bei dieser besonders scharfen Ausprägung des gänzlich unsinnlich vorzustellenden Weltengottes ist es wohl begreiflich, daß ein Maori einem christlichen Missionar sagte: „Ich denke, wenn eure Missionare Mitgefühl mit uns besäßen und den Jo-Kult wirklich studiert hätten, so würden sie, statt unsere Religion zu verurteilen, sie selber eurer Bibel einverleiben.“ Selbstverständlich beruhte dieses Urteil des Maori nur auf einer äußerlichen Vergleichung der ähnlichen katechetischen Prädikate, welche dem Christengotte und dem Maorigotte zugeschrieben werden. Auf die Merkmale des Erlösergottes, auf die bestimmten Eigenschaften, welche sich aus der Erlösungsidee für den Gottesbegriff ergeben, ist dabei natürlich gar keine Rücksicht genommen, und ein Maori, welcher in innerlicher Erfassung der Erlösungs- und Heilsidee des Christentums das Wesen der Idee des Heilsgottes und seines Heilswirkens begriffen hat, würde bei einer so oberflächlichen Vergleichung gewiß nicht stehen bleiben.

Man hat nun vielfach die Meinung geäußert, daß derartige Hochgötter bei den Primitiven nichts Ursprüngliches, sondern durch christliche Sendboten oder andere Vertreter einer monotheistischen Religion ihnen zugetragen sein möchten. Eine solche Meinung war nur solange möglich, als das Wesen dieser Hochgötter nicht näher bekannt geworden war. Ein genaues Studium derselben läßt über eine solche Vermutung sofort ein Lächeln aufsteigen, weil aus der ganzen Stellung, die der Hochgott in dem gesamten Denk- und Anschauungssystem einnimmt, sofort hervorgeht, daß dieser Gedanke in der primitiven Völkerwelt, soweit er überhaupt vorhanden ist, ein ursprünglicher ist. Diese Ursprünglichkeit leuchtet z. B. sofort ein bezüglich des Gottes Debata der Batak von Sumatra, obgleich gerade dieser Gottesname durch seinen Anklang an das indische Wort deva oft ohne Grund zunächst Anlaß zu der Entlehnungs- bzw. Übertragungstheorie gegeben hatte. Nun hat aber näheres Zusehen sofort gezeigt, daß dieser Debata zu den tiefstliegenden Schichten im religiösen und weltanschaulichen Bewußtsein des Volkes der Batak gehört. Er hat keinen Kultus und es findet sich auch gar kein Überbleibsel eines Kultus, den er einmal genossen haben könnte. Wohl aber steigt sein Name von dorther auf, wo die tieferen Schichten des Bewußtseins vorhanden sind. Sein Name erscheint in Wendungen des täglichen Lebens wie der Name eines Gottes, der zum eisernen Bestand gehört, dessen Besitz aber so sicher ist, daß man sich seiner nicht erst zu vergewissern braucht.

Es gibt aber unter den Hochgöttern auch solche Gestalten, deren Entstehung sich in die letzte Zeit der Vergangenheit eines Volkes zurückverfolgen läßt. Dahin gehört beispielsweise der Mawu der Ewe in Süd-Togo. Dieser Gott ist einer der wenigen Hochgötter, welche nicht als „dei otiosi" angesehen werden können, sondern in dem religiösen und ökonomischen Leben der Leute eine wirkliche Rolle spielen. Mawu ist z. B. der Gott des Reichtums, der dem Menschen zum Reichtum verhelfen kann und darum gebeten wird, und er erscheint uns in mancher Hinsicht sehr ähnlich dem Gotte Plutos, der am Schlusse der eleusinischen Mysterienlegende als diejenige geistige Macht erwähnt wird, welche dem eleusinischen Mysten ins Haus kommt. Mawu wird auch um Waffenerfolg im Kriege angefleht und allmonatlich findet ein größeres Mawu-Fest statt, bei dem der Mawu-Priester Opfer darbringt und Gebete spricht, um das Wohl des Stammes. Das sind Züge, durch welche dieser Gott innerhalb der Anschauung wie auch der kultischen Bräuche der Ewe eine ganz ähnliche Stellung hat wie die zahlreichen Dämonen (trowo, sing. tro). Auch diese helfen, wie schon erwähnt wurde, den Leuten in allen möglichen Gebieten des täglichen sozialen und politischen Lebens, sie werden zu diesem Zwecke angefleht und mit Opfergaben bedacht, die auch ganz dieselben sind, wie sie Mawu dargebracht werden (Eier, ein Huhn, Gemüse, Früchte usw.). Erscheint sohin Mawu wie ein deifizierter Dämon oder tro, so sind doch auch wiederum Züge vorhanden, welche davor warnen, die Gestalt dieses Gottes durch einen solchen Prozeß der Deifikation entstanden zu denken. Denn wir finden auf der anderen Seite Merkmale, durch die er auf eine Linie mit den mana-Gottheiten gestellt wird, die auf dem Wege der Besonderung und Personifizierung der allenthalben verbreiteten mana-Energie sich einstellen. Denn das Wort mawu wird ganz ähnlich verwendet wie das Wort mana oder wakonda. Ein andauernd vom Glücke begünstigter Mensch, vor allem ein von Reichtum ausgezeichneter, wird kurzweg ein Mawu genannt. So gewiß hier ein Residuum des Manaismus vorliegt, erscheint es wahrscheinlich, daß der Hauptweg des Gedankens, der zu der Hochgottgestalt des Mawu geführt hat, derjenige der Personifizierung der mana-Idee ist.

Dieser Fall liegt ja in ganz ähnlicher Weise bei dem wakonda des Omaha-Volkes und bei dem manitu des Algonkin-Volkes vor, bei denen dieser große Gott, dem Namen nach mit der manaistischen Energie identisch, die verschiedenen Prädikate sowohl der Personifizierung als auch der Geistigkeit erhalten hat und zum allweisen und gütigen Vater des Volkes geworden ist.

Was alles in dieser Vorstellung des wakonda enthalten ist, davon mag ein Hymnus der Omaha eine ungefähre Vorstellung zu geben geeignet sein. In ihm heißt es: „Am Anfange waren alle Dinge im Geiste von Wakonda, alle Wesen, inbegriffen die Menschen, waren Geister. Sie bewegten sich in einem Raume zwischen der Erde und den Sternen. Sie suchten einen Platz, wo sie in eine körperliche Existenz kommen könnten. Sie stiegen zur Sonne hinauf. Aber die Sonne war nicht geeignet zu ihrem Heim. Dann gingen sie zum Monde und fanden, daß auch er nicht brauchbar sei. Dann stiegen sie herab zur Erde und sahen, daß jene mit Wasser bedeckt war. So flogen sie durch die Luft dahin nach Norden, Osten, Süden und Westen und fanden nirgends trockenes Land zu einer Bleibe. Da waren sie sehr traurig. Plötzlich aber erhob sich in der Mitte

der Wasser ein großer Felsen. Der brach in Feuer aus und zerbarst, so daß die Wasser in die Wolken durch die Luft empor fluteten. Trockenes Land erschien. Die Gräser und Bäume wuchsen auf, die Scharen der Geister stiegen herab und wurden Fleisch und Blut. Sie speisten von den Samen der Gräser und den Früchten der Bäume und das Land widerhallte von den Ausbrüchen der Dankbarkeit gegen Wakonda den Urheber aller Dinge."

Hier sehen wir nun wirklich die Verbindung jener Spekulation über Wesen und Ursprung des Menschen, von der wir oben bei den Australiern gesprochen hatten, in Verbindung mit dem Glauben an den einen großen Herrn der Welt, von dem alles Sein stammt und auf den alles zurückgeht. Und dieser eine große Herr des Universums wird hier gepriesen als der große Fels, auf den sich der Mensch voll verlassen kann, der da feststeht, nicht wankend in der Erscheinungen Flucht, und aus dem der Ursprung alles Lebens und aller Wesenheiten herzuleiten ist.

Diese Anschauung erscheint als der Höhepunkt der religiösen Auffassung, die uns bei primitiven Völkern entgegentritt. Sie ist natürlich so wenig die einzig herrschende in einem solchen Volk und zu einer Zeit, wie es unter uns und in irgendwelcher Kulturlage keine einzige, die Geisteslage allein bestimmende Religionsform gibt. Neben diesem rein herausgebildeten Hochgottglauben, der zugleich als ein Schöpferglaube bezeichnet werden kann, gibt es bei den Indianern Fetischismus, die Verehrung des großen Zedernpfahles im Kriegszelt, des vornehmsten Nationalheiligtums, welches durchaus wie ein Stammesfetisch behandelt wird, andere Fetische, wie z. B. die Medizinsäcke, welche in den Medizinlogen der Männer und der Frauen als die Mittel gegen Krankheiten und andere Gebrechen, Übel und Leiden benützt werden; bei anderen Völkern ist die Mischung wieder eine andere und es ist nicht ohne weiteres zu sagen, daß gerade die höchste Form unter diesen miteinander gemischten auch die Vorhand habe.

Die Religion Assyriens und Babyloniens

Von

V. Christian

Die semitischen Assyrer und Babylonier verdanken wesentliche Teile ihrer Kultur, insbesondere der Religion, ihren Vorgängern im Zweistromlande, den nicht semitischen Sumerern. Wollen wir das Werden der assyrischen und babylonischen Religion verstehen, so müssen wir daher auf die religiösen Verhältnisse Sumers zurückgreifen. Erst wenn diese klar erfaßt sind, läßt sich erkennen, was Assyrer und Babylonier aus eigenem zum Bau ihres Religionssystems beitrugen. Wir wollen uns daher zunächst der religiösen Gedankenwelt der Sumerer zuwenden.

In frühgeschichtlicher Zeit, etwa im Beginne des dritten Jahrtausends, treten uns bereits Bestrebungen entgegen, die anfänglichen Stadtstaaten zu größeren politischen Gebilden zusammenzufassen. Dieser Vorgang hat auf die Entwicklung der Religion nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Hatte vordem wohl ungefähr jede Stadt ihren eigenen Götterkreis, bestehend aus einem lokalen Schutzgott und seinen Nebengöttern, besessen, so trat durch die politische Vorherrschaft einzelner Städte auch deren Götterkreis in den Vordergrund und gewann Anerkennung und Verehrung in den unterworfenen Gebieten. Hand in Hand mit diesen Vorgängen geschah es aber wohl auch, daß verwandte Göttergestalten minder bedeutender Orte untereinander verselbicht und ähnlichen Göttern hervorragenderer Orte gleichgesetzt wurden, als deren besondere Erscheinungsformen sie dann gelten. Dieses durch die politische Konzentration ausgelöste Streben, die mannigfachen Göttererscheinungen in ein geordnetes System zu bringen, findet in der Keilschriftliteratur seinen Ausdruck in der Anlage sogenannter Götterlisten.

Auf diesem spekulativen Wege kam das Pantheon zustande, dessen Hauptpersonen wir sofort kennen lernen werden. Vorerst aber wird es notwendig sein, uns zu vergegenwärtigen, wie denn die Keimzellen dieses Pantheons, die lokalen Götterkreise, entstanden. Man wird wohl kaum mit der Annahme fehlgehen, daß im Wesentlichen Geister, welche die umgebende Natur belebten, aber auch in irgend einem Gegenstand als „Geist-Besitzer" ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben konnten, den Grundstock für die lokalen Gottheiten abgaben. Dazu mögen vielfach auch noch die Seelen besonders bedeutender und daher auch mit größerer Intensität verehrter Ahnen gekommen sein, die auch vermutlich die Grundlage für die in den Inschriften oft erwähnten Familien-Schutzgottheiten

abgaben. Über all diesen Natur- und Ahnengeistern steht aber der große Himmelsgott Anu, der allerdings im täglichen Leben eine auffallend geringe Rolle spielt. Er hat sich gewissermaßen in den Himmel, seinen Wohnsitz, zurückgezogen und kümmert sich nicht viel um die Menschheit, die sich daher mit ihren Anliegen an andere, niedrigere Götter wendet, die vielfach als Kinder und Nachkommen Anus gelten.

Die bei vielen Völkern ausgebildete Gliederung des Alls in ein oberes (Himmel) und unteres (Erde) finden wir auch bei den Sumerern, indem dem Himmelsgott Anu, ihm an Ansehen durchaus nicht viel nachstehend, ein Erdgott, Ellil, gegenübertritt, der seinem Wesen nach ursprünglich wohl ein Sturmgott war, anscheinend aber in frühgeschichtlicher Zeit schon viele der Funktionen Anus übernahm und daher in der Periode bis zur Amurru-Dynastie geradezu als die Hauptgottheit uns entgegentritt.

Ellil führt den Namen „Herr der Länder", worin seine Herrschaft über die Erde ihren Ausdruck findet. Seinen Wohnsitz bildet der „große Berg", der bis in den Himmel hineinragt. Deswegen hieß auch sein Tempel in Nippur, in dem er nebst seiner Gemahlin Ninlil verehrt wurde, das „Berghaus" (ekur). Eine wichtige Rolle fiel ihm ursprünglich als Bestimmer der Schicksale zu, auch im Weltschöpfungsmythos wird in der älteren Fassung zweifellos er es gewesen sein, der den Feind der Götter, das Chaosungeheuer Tiamat, besiegte, die Welt gestaltete und die Menschen erschuf. Als Ellils Sohn gilt Nimurta, der Gott der Pflanzen und Steine und deswegen wohl auch Heilgott, meist aber als Gott der Jagd und des Krieges verehrt.

Die eben besprochene natürliche Gliederung des Alls in Himmel und Erde fand nun bei den Sumerern offenkundig dadurch eine Umgestaltung, daß noch eine dritte mächtige Gottheit vorhanden war, für die ein Machtbereich abgegrenzt werden mußte. Dieser Gott, Ea mit Namen, der seiner ganzen Natur nach innigst mit den Wassertiefen verbunden ist, wird daher als Herrscher eines Teiles des unteren Alls, der Tiefen des Meeres und der aus dem Inneren der Erde hervorsprudelnden Quellwasser betrachtet. Ea, „Herr der Weisheit" genannt, gilt als der Weise, der die Menschen alle Kunstfertigkeiten und alles Wissen lehrte. Auf ihn bezieht sich wohl auch der Name „allwissender Urvater", womit auch die Meerestiefe benannt wird. Gott Ea ist ferner der stets hilfsbereite, der immer zur Stelle ist, wenn es gilt, der notleidenden Menschheit mit Zauber beizustehen.

Neben diesen drei männlichen Hauptgottheiten kennt das sumerische Pantheon auch eine weibliche, die „erhabene Herrin", Ninmach, die an vielen Orten unter mannigfachen Namen Verehrung genoß. Sie wird besonders unter dem Namen „Herrin des Gebirges" als Geburts- und Muttergöttin verehrt und zeigt als solche eine gewisse Verwandtschaft zu der besonders im kleinasiatischen Kulturkreise verbreiteten Allmutter Erde, die ja auch als im Gebirge hausend gedacht wird und daher den Namen „Bergmutter" führt.

Dieser älteren Göttervierheit steht eine andere, jüngere gegenüber, die Sin, Schamasch, Adad und Ischtar umfaßt. Sin, der Mondgott, sumerisch Enzu, Nannar, genannt, wurde besonders in Ur und Charran verehrt. Als sein Sohn gilt der Sonnengott Schamasch, sumer. Utu, Babbar, der sich täglich von neuem

zwischen den Bergen erhebt und aus dem geöffneten Tor, eine Säge in Händen, hervortritt. Schamasch wacht über Recht und Gerechtigkeit und an ihn wendet man sich, wenigstens in späterer Zeit, vornehmlich, um Orakelentscheide zu erlangen. Ein weiterer Himmelskörper wird durch Ischtar, sumer. Innina, Ninni, repräsentiert, der der Venusstern entspricht. In zwei ganz verschiedenen Eigenschaften tritt sie uns entgegen, als Göttin der sinnlichen Liebe und als Herrin des Kampfes. In ersterer Eigenschaft berührt sie sich vielfach mit der oben erwähnten Muttergöttin Ninmach, in letzterer erinnert sie an Amazonen- und Walkürengestalten. Ischtar gilt als Tochter Sins und Magd Anus, zu dessen Gemahlin sie im Laufe der Entwicklung wird. Ihr Jugendgeliebter, Dumuziabzu, ein Sohn Eas, auch Dumuzi (Tammuz) genannt, ist ein Vegetationsgott, der nach seinem Tode in die Unterwelt abstieg, wodurch auf Erden alle Erneuerung des tierischen und pflanzlichen Lebens unterblieb. Erst seine Befreiung aus der Unterwelt durch Ischtar bringt wieder Fortpflanzung und Wachstum auf die Erde zurück. Einen Gott atmosphärischer Erscheinungen stellt Adad oder Ramman dar, sumer. Ischkur oder Mer genannt; er gebietet über Blitz und Donner, Regen und Sturm.

Einen eigenen Götterbereich umschließt endlich die Unterwelt, die von einer weiblichen Göttin, Ereschkigal, beherrscht wird. Als ihr Gemahl gilt Nergal, ursprünglich ein Sonnengott, in dem sich jedoch hauptsächlich die unheilvollen Eigenschaften der sengenden Sonne verkörpern und der daher zum Kriegs- und Pestgott wurde.

Neben diesen Hauptgestalten kennt das sumerisch-akkadische Pantheon noch eine ganze Reihe minder bedeutender Gottheiten und eine zahllose Schar von Dämonen, teils guter, teils böser Art, die im Dienste der Götter stehen und häufig Tiergestalt annehmen. Die guten gehen dem Menschen schützend zur Seite, so lange er nicht die Götter durch eine Verfehlung erbost. Derartige Sünden wider die Gottheit, die den guten Schutzgeist veranlassen, seine schützende Hand von dem Menschen zurückzuziehen und ihn den bösen Geistern zu überantworten, sind nicht nur ethisch-sittlicher, sondern oft auch rein äußerlich kultischer Natur. Gelingt es den bösen Dämonen, vom Menschen Besitz zu ergreifen, so bringen sie Krankheit, Not und Tod über ihn.

Versuchen wir nun die Hauptkomponenten bloßzulegen, aus denen dieses Pantheon erwuchs, so scheinen sich drei verschiedene Strömungen unterscheiden zu lassen. Eine Anschauung, die die Welt von Naturgottheiten belebt sich vorstellt, teilt den Kosmos in ein oberes und unteres All, als deren Vertreter Anu und Ellil uns begegnen. Diese ursprüngliche Zweiteilung des Alls zeigt sich auch in der Gliederung der Götter in die Igigi des Himmels und die Anunnaki, zu denen die Gottheiten der Erde, des Wassers und der Unterwelt gehören. Diese Tatsache zeigt wohl, daß die weitere Zerlegung des unteren Alls in Erde, Wassertiefe und Unterwelt das Ergebnis einer späteren Entwicklung darstellt. Aus ethnologischen Parallelen wissen wir nun, daß die animistische Weltanschauung den uranfänglichen Gott als im Himmel wohnend sich denkt, wohin er sich von den Menschen zurückzog, um die er sich weiterhin auch nicht viel kümmert. Wir erinnern uns, diese Züge als typisch für den obersten Himmelsgott Anu erkannt zu haben. Um zur obersten Gottheit vorzudringen, bedarf der Mensch

daher einer Vermittlung. Diese fällt niedrigeren Geistern und Seelen Verstorbener zu, die aber ihrerseits aus dieser Mittlerrolle selbst wieder oft zur Stellung von Göttern emporrücken. Auf diesem Wege entstand wohl die Mehrzahl der sumerischen Gottheiten. Weiter lehren uns Vergleiche mit anderen Völkern, daß der Seelenglaube gerne mit mutterrechtlichen Anschauungen Hand in Hand geht. Wir werden daher wohl auch die Verehrung des mütterlichen Prinzipes in Gestalt der Göttin Ninmach dem Seelenglauben zuweisen dürfen. Auch die Annahme einer Unterwelt als Wohnsitze der Seelen der Verstorbenen gehört vermutlich diesem Kulturkreise an.

Eine durchaus anders geartete Gedankenwelt tritt uns in Ea entgegen, dessen Reich, die Wassertiefe, aus der Gesamtheit des unteren Alls losgelöst und zu einem dem Himmel und der Erde gleichwertigen Faktor gemacht wurde. Läßt uns schon diese Sprengung der ursprünglichen Gliederung in ein oberes und unteres All vermuten, daß hier ein Ausgleich widerstreitender Anschauungen stattfand, so werden wir in dieser Annahme bestärkt, wenn wir die Gestalt Eas und ihre Bedeutung fürs tägliche Leben betrachten. Ea ist der Allwissende, der alle Künste kennt und sie die Menschen lehrte, er ist der große Zauberer, zu dem alles seine Zuflucht nimmt. Man kann daher kaum umhin, auch in Ea eine uranfängliche Gottheit zu erblicken, von der alles Wirkende seinen Ausgang nahm. Nur stammt diese Gestalt, wie ein Vergleich mit den Religionen primitiver Völker lehrt, aus einer anderen Gedankenwelt als der Seelenglaube. Der Kraftglaube, wie man diese Art der Weltanschauung nennen kann, nimmt an, daß die uranfängliche Gottheit in alles eine Kraft legte, die mit der Materie untrennbar verbunden ist, aus ihr aber gewissermaßen im Wege einer Ausstrahlung auf andere Substanzen einwirken kann. Wer diese Kräfte kennt, kann sie auch sich nutzbar machen. Das Wissen um diese Kräfte hat die Gottheit bestimmte, bevorzugte Menschen gelehrt, die es nun weiter vererben. Ea, der allwissende Vater, der die Menschen alle Kunstfertigkeiten lehrte, in jedem Zauber Bescheid weiß, stellt offenkundig den Urgott der oben geschilderten magischen (emanistischen) Weltauffassung dar, die sich auf dem Boden der sumerischen Religion mit der animistischen kreuzte.

Einem dritten, und zwar wohl dem jüngsten Kulturkreise, gehören jene Götter des sumerischen Pantheons an, die wie Sin, der Mond, Schamasch, die Sonne, Ischtar, der Venusstern, Himmelskörpern entsprechen. Sie erwuchsen wohl aus jener Weltanschauung, die den Gestirnen die größte Bedeutung für die Schicksale der Menschen einräumte, indem sie eine bis ins einzelne gehende Entsprechung zwischen Makrokosmos-Himmel einerseits und Mikrokosmos-Erde anderseits annahm. Nach dieser Astrallehre ist alles Geschehen auf Erden am Himmel vorgezeichnet. Der Wissende kann daher die irdischen Geschicke von den himmlischen Vorgängen, der „Schrift des Himmels", ablesen.

Der Kult, der vielfach Ahnenverehrung war, obliegt in der Hauptsache Priestern, wobei der Fürst selbst oft die oberste Priesterwürde bekleidet. Der Priesterstand gliederte sich in zahlreiche Klassen, die man aber doch im großen Ganzen in zwei Gruppen, in die der Wahrsage- und der Zauberpriester, zusammenfassen kann. Den einen oblag, die Zukunft aus Träumen, aus Vorgängen in der Natur, aus der Gestalt der Schafsleber, aus den Formen, die bei Berührung von

Öl und Wasser entstanden, vorauszusagen, die anderen führten Handlungen magischer Art, wie Entsühnungen, Beschwörungen u. dgl. durch. Neben den Priestern gab es auch Priesterinnen, denen wenigstens in späterer Zeit häufig Ehelosigkeit vorgeschrieben wurde. Die Götter verehrte man in den Tempeln, wo sie entweder in menschlicher Gestalt als Bild oder als Plastik dargestellt waren oder durch Symbole versinnbildlicht wurden. Mit Gebeten und Opfern nahte sich der Mensch den Göttern. In beiden Fällen trat der Priester als Mittler zwischen Gott und Mensch ein. Zahlreich sind besonders in neusumerischer Zeit die Darstellungen des Adoranten, der oft mit einer Opfergabe in den Armen durch einen niederen Schutzgott vor die angeflehte Gottheit eingeführt wird. Ähnlich vermittelte wohl auch der Priester die Wünsche des Beters. Die Opfer hatten vermutlich im wesentlichen den Zweck, die Götter mit allem zum Leben Nötigen zu versorgen, wie man ja auch den Toten die Gebrauchsgegenstände des Alltags ins Jenseits mitgab.

Tieropfer dagegen mögen oft magischen Charakter gehabt haben, indem das Blut des Opfertieres als Sitz der Lebenskraft dazu diente, die Zauberkraft des verehrten Gegenstandes zu stärken. Die Feste, die den Göttern gefeiert wurden, hängen teils mit den Jahreszeiten zusammen, gelten also ursprünglich wohl Vegetationsgöttern, teils gehen sie vermutlich auf Ahnenfeiern zurück, festliche Anlässe, bei denen, wohl wie heute noch bei vielen Primitiven, die Bilder der Ahnen in Prozession herumgetragen wurden.

Die Entstehung der Welt schildert uns ein semitisch abgefaßtes Epos, das mit den Worten „Als droben" beginnt und nach diesem Anfang auch immer benannt wird. Es fußt sicherlich auf einer sumerischen Überlieferung, nach der wohl Ellil Tiamat, das weiblich gedachte Chaosprinzip, besiegte und aus ihr die Welt schuf; ihren Buhlen Kingu tötete er gleichfalls, vermischte sein Blut mit Erde und ließ daraus die Menschen entstehen, denen der Dienst der Götter auferlegt wurde. In der Folge aber versündigt sich die Menschheit und soll durch eine Flut vertilgt werden. Gott Ea verrät jedoch diesen Plan der Götter Ziusudra, einem frommen Einwohner der südbabylonischen Stadt Schuruppak, gibt ihm Anweisungen zum Bau eines Schiffes und befiehlt ihm, nebst seiner Familie auch alle Arten von Lebewesen mit sich in die Arche zu nehmen. Der Verlauf der Flut und Ziusudras schließliche Errettung entsprechen im wesentlichen dem biblischen Sintflutbericht.

Mit dem Tode trennt sich nach sumerischer Vorstellung die unsterbliche Seele und geht in die Unterwelt ein. Daß schon die Frühzeit an ein Weiterleben der Seele nach dem Tode glaubte, zeigen die Gräber mit ihren Beigaben an Gebrauchsgegenständen, die den Toten zur Benützung im Jenseits mitgegeben wurden. Das Leben im Jenseits scheint man sich demnach nicht wesentlich anders als das auf Erden gedacht zu haben. Und so wie die Götter auf Erden schon Gutes belohnten, Böses bestraften, so fanden die Menschen auch in der Unterwelt je nach ihrer Würdigkeit verschiedene Behandlung. Diese Vergeltung für irdisches Tun nach dem Tode setzt aber voraus, daß schon in sumerischer Zeit ähnlich wie später die Annahme bestand, die Seele werde bei ihrem Eingehen in die Unterwelt einem Gericht unterzogen. Besonders wichtig für das Los des Toten im Jenseits war es jedoch, einen Nachkommen zu haben, der für

ihn die regelmäßigen Trank- und Speiseopfer darbrachte. Blieben diese aus, so war der Verstorbene dem ärgsten Elend preisgegeben.

So etwa dürfen wir uns die religiöse Gedankenwelt der Sumerer in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends vor dem Auftreten der Semiten vorstellen. Wir wollen nun versuchen, die Wandlungen festzustellen, die dieser sumerische Grundstock in der Folgezeit in Assyrien und Babylonien erfuhr.

Gegen die Mitte des dritten Jahrtausends greifen erstmalig Semiten bestimmend in die Geschicke des Zweistromlandes ein, bald darnach dringen vom östlichen Gebirge fremdartige Völker ins Tiefland vor, die in der Folge besonders auf Assyrien nachhaltig einwirkten. Eine Neuerung auf religiösem Gebiete, die erstmalig in der Zeit der semitischen Dynastie von Akkad auftritt und deren Einführung wir daher vielleicht mit einigem Recht den Semiten zuschreiben dürfen, ist die Vergöttlichung des Königs. Sie wurzelt vermutlich in der heute noch bei hamitischen Völkern vorhandenen Anschauung, der Häuptling sei der irdische Stellvertreter des Oberzauberer-Ahnen. Wurde dieser im Ahnenkult göttlicher Ehren teilhaftig, so lag es nahe, auch seinen Vertreter auf Erden schon bei Lebzeiten als Gott zu betrachten. Auf das aus dem Gebirge herabsteigende fremde Volkselement geht es vielleicht zurück, wenn auf bildlichen Darstellungen nun immer stärker das Motiv der Einführung des Anbeters vor die Gottheit zur Geltung kommt. Die Denkmäler aber lehren uns noch einen anderen Wandel in der religiösen Auffassung kennen, der etwa in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends eingetreten sein dürfte. In altsumerischer Zeit bekämpft der Fürst seine Feinde gewissermaßen im Auftrage seines Gottes, der ihm auch werktätig zur Seite steht. Als Dank für zuteil gewordene Hilfe weihten auch die Könige der Dynastie von Akkad und später auch Gudea, der etwa dem Beginne der dritten Dynastie von Ur angehört, ihrem Gotte besonders wertvolle Beutestücke. Kampfdarstellungen reichen aus der altsumerischen Zeit bis in die Periode der Dynastie von Akkad, dann aber verschwinden sie völlig, um erst später in Assyrien wieder aufzutauchen. In Babylonien dagegen schweigen auch in der Zukunft die bildlichen Darstellungen ebenso wie die Prunktinschriften völlig von kriegerischen Ereignissen; nur die Friedenstaten der Fürsten, Tempelbau u. dgl., verherrlichen sie. Das Kriegführen dagegen zählt nicht mehr unter die Gott wohlgefälligen Handlungen, deren sich der König vor der Nachwelt zu rühmen bemüht. Diese verschiedenartige Einstellung zur kriegerischen Betätigung macht einen wesentlichen Unterschied zwischen Assyrien und Babylonien aus, den man kaum durch eine stärkere kriegerische Veranlagung der Assyrer erklären kann. Vielmehr äußert sich hierin wohl ein Auseinandergehen in der Weltanschauung von Nord und Süd: In Assyrien steht die lebendige, persönlich wirkende Gottheit im Vordergrund, in Babylonien betonte die Entwicklung immer mehr den unpersönlichen Kraftbegriff. Diesen meint Philo, wenn er von den Chaldäern berichtet, „sie stellten die Vermutung auf, daß die sinnliche Welt eine sei, entweder selbst Gott oder in sich den Gott als Weltseele enthaltend“.

In dieselbe Zeit, in der endgültig die kriegerischen Ereignisse aufhören, Gegenstand der inschriftlichen Darstellung zu sein, fällt eine eigenartige Veränderung des sumerischen Pantheons. Bis dahin hatte es eine ganz beträchtliche

Zahl von Göttinnen gegeben, die meist als Nin „Herrin" bezeichnet wurden. Etwa von der Zeit der dritten Dynastie von Ur an beginnt man, diese weiblichen Gestalten vielfach männlich zu fassen, ein Vorgang, der wohl die im sozialen Leben sich abspielende Verdrängung des Mutterrechtes durch vaterrechtliche Sitten widerspiegelt.

Als das Semitentum gegen Ende des dritten Jahrtausends endgültig die Herrschaft in Babylonien an sich riß, trat im Pantheon ein weiterer Wandel ein: Marduk, Eas Sohn, ein Sonnengott, der als Stadtgott Babylons gilt, verdrängte, als das Semitentum von Babylon aus die Führung gewann, Anu und Ellil aus ihrer Stellung als oberste Götter. Marduk erhält die Anuwürde, d. h. er ist Herr der Götter, und auf ihn wird nunmehr die Rolle des Tiamatbezwingers und Weltschöpfers übertragen: Marduk ist es jetzt auch, der die Schicksale bestimmt. Das Abzeichen dieser Würde, die Schicksalstafeln, verwahrt Nabu, der Marduks Sohn genannt wird, aber eher einer seiner Rivalen gewesen sein dürfte; die Schreiber und Gelehrten verehren in ihm den Schutzpatron ihrer Zunft. Als später Assyrien politisch emporkam, trat im Pantheon des Nordens Aschschur, der assyrische Nationalgott, an die Spitze, dem eine ähnliche Stellung wie Marduk in Babylon zukam.

Nach dem Sturze der ersten Dynastie von Babylon, deren politischen Aufstieg Marduk seinen Sieg über Anu und Ellil verdankt, geriet der Süden des Zweistromlandes auf nahezu 600 Jahre unter die Herrschaft der Kassiten, eines Fremdvolkes, das aus den östlichen Bergen eingedrungen war. Verwandte Völker setzen sich auch in Assyrien fest, das zeitweilig unter kassitischer Herrschaft stand. Auf religiösem Gebiete wirkte sich diese Periode fremder Einflüsse durch eine ungeheure Zunahme der Dämonengestalten aus, die meist als Mischwesen erscheinen. Gute Geister, halb Mensch, halb Stier oder Löwe, schützen die Toreingänge, andere wieder zeigen die Gestalt eines Löwen mit den Beinen eines Vogels u. dgl. mehr.

Allmählich gelingt es Assyrien, seine Unabhängigkeit zu gewinnen und in wechselvollem Kampfe um die Vorherrschaft erringt es auch den Sieg über den südlichen Nebenbuhler, bis dieser im Bunde mit arischen Völkern die Macht des verhaßten Gegners vernichtet, wodurch Assyrien im Ende des siebenten Jahrhunderts v. Chr. als selbständiger Staat zu bestehen aufhört. Die geschilderte politische Geschichte Assyriens und Babyloniens, die uns beide Staaten Jahrhunderte hindurch in enger Berührung, ja oft zu einem Großreich vereint, zeigt, erklärt auch, wieso die Religionen beider Länder trotz innerer Wesensverschiedenheiten am Schlusse ihrer Entwicklung äußerlich einen ziemlich einheitlichen Eindruck machen. Auch die literarische Sammeltätigkeit Assurbanipals, der in Babylonien alle erreichbaren Texte meist religiöser Art für seine Bibliothek in Ninive kopieren ließ, wird gewiß ausgleichend gewirkt haben.

Diese Gleichförmigkeit, die unsere lückenhaften Quellen vermutlich größer erscheinen lassen, als sie in Wirklichkeit bestand, darf uns jedoch nicht über eine andere Gliederung der Religion Assyriens und Babyloniens hinwegtäuschen, die gewissermaßen sozialer Natur war und die uns zwingt, zwischen der religiösen Anschauung der Menge und der einer verhältnismäßig engen Gruppe von „Wissenden" zu unterscheiden. Die Masse des Volkes wendet sich nach wie vor

an die verschiedenen Göttergestalten, läßt durch Leberschau und andere Orakel die Zukunft erforschen, schützt sich durch Amulette vor Mißgeschick und sucht sich durch Magie von eingetretenem Unheil zu befreien. Mit Hymnen und Gebeten, in denen sich oft tiefe Religiosität offenbart, naht sich der Mensch der Gottheit, deren Größe er preist, unter deren Willen er sich demütig beugt. In Bußpsalmen bekennt er seine Verfehlungen und bittet die Gottheit, sich seiner zu erbarmen. Fraglich dagegen muß es erscheinen, ob der Gestirndienst, der den späteren geradezu als Charakteristikum der babylonischen Religion erschien, wirklich als Gemeingut des Volkes zu gelten hat, da er doch ziemlich entwickelte astronomische Kenntnisse voraussetzt, die der Natur der Sache nach nur wenigen Schreibkundigen zugänglich waren. Auf diesen engen Kreis der Gebildeten waren wohl auch jene Spekulationen beschränkt, die dazu führten, alle Götter nur als verschiedene Ausdrucksformen der einen großen Gottheit Marduk zu fassen. Aber auch auf kultischem Gebiete bildete sich ein enger Kreis von „Wissenden“ heraus. Nicht selten finden wir nämlich auf Abschriften von Riten und Mythen den Vermerk, der Inhalt dieser Tafel sei für den „Wissenden“ bestimmt, dem „Unwissenden“ jedoch fernzuhalten. Ob es sich hiebei um wirkliche Mysterienkulte, etwa vergleichbar den griechischen, handelt, läßt sich derzeit noch nicht sagen, aber formal steht dieses „Geheimwissen“ sicher dem späteren Mysterienwesen außerordentlich nahe. Zu diesen vor den profanen Blicken zu bewahrenden Riten gehört z. B. auch ein etwa aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert stammender Text aus Assur, der das Leiden, Verschwinden und den Triumph Marduks schildert, Vorgänge, die den Gegenstand von Festbräuchen bei der Neujahrsfeier im Frühling bildeten. Mit diesen Ansätzen zum Mysterienwesen leitet aber die assyrisch-babylonische Religion am Ende ihrer Entwicklung zu den Kulturen bereits über, die, wie etwa die hellenistische, berufen waren, den Nährboden des jungen Christentums zu bilden.

Aber die Ausläufer babylonischer Kultur, besonders babylonischer Religion reichen noch weiter. Das Judentum und das Christentum erwuchsen auf einem Boden, der stärkstem Einflusse babylonischer Kultur durch Jahrhunderte hindurch unterlag. Und so kann es uns nicht wundern, daß auf dem Wege über Bibel und Christentum Babel auch heute noch vielfach in unser Geistesleben herüberreicht.

Die Religion der alten Ägypter.*)

Von

Heinrich Balcz.

Überreich strömen uns bereits Quellen zur ägyptischen Religion, vor allem aus den Inschriften und Darstellungen der Tempel und Gräber. Aber auch Sarginschriften und Papyri theologischen und magischen Inhalts liefern uns wertvolles Material. Dennoch sind wir heute weit entfernt, die Unsumme der dadurch bekannt gewordenen Einzelzüge richtig durchschauen und allseits befriedigend ordnen zu können. Wenn wir auch bereits in einigem klarer sehen, so stehen dem eine Menge Probleme gegenüber, deren Lösung zum Teil noch aussteht, zum Teil aber nur als vorläufig angesehen werden kann. Wenn ich nun hier an eine Darstellung der Religion der Ägypter schreite, kann dies nur in dem Sinne geschehen, daß ich mich bemühe, das Bild, wie es sich der Forschung gegenwärtig darstellt, in großen Zügen wiederzugeben.

Weitab zurück, vor den Tagen dynastischer Königsherrschaft, haben wir die Anfänge, aus denen die religiösen Vorstellungen der Ägypter erwachsen sind, in der Vorzeit zu suchen. In die fernen Zeiträume, da von einem geeinten Staatswesen im Niltal noch längst nicht gesprochen werden kann, weisen eine Reihe von Erscheinungen hin und aus den Verhältnissen dieser Epochen suchen wir manches zu begreifen, was uns in später Zeit wunderlich entgegentritt. In den kleinen Verbänden, die zuerst nebeneinander im Niltal entstanden waren, denken wir uns die Heimat der meisten Götter. Freilich müssen wir uns hüten, alles, was uns in späteren Tagen disparat erscheint, bis hieher zurückverfolgen zu wollen. Nicht nur lokal Verschiedenes, sondern auch zeitlich nacheinander Wechselndes mischt sich in den Tempellehren der historischen Zeit.

Mustern wir die ägyptischen Göttergestalten, so erscheint der Mehrzahl von ihnen eine Beziehung zu einem lokal bestimmten Geltungsbereich gegeben. Sie führen unter ihren Beinamen Titel, wie etwa „Herr von ....", „Der von ...", „Der an der Spitze von .... Befindliche". Manche von ihnen haben überhaupt keinen Eigennamen und heißen schlechthin nach ihrem Verehrungsbezirk: „Der von Zenent (Lokal bei Memphis)", „Die von Necheb (Elkab)".

---

*) Professor Dr. Hermann Junker, der seinerzeit den Vortrag über dieses Thema gehalten hatte, war infolge seines Aufenthaltes in Ägypten verhindert, das Manuskript über dieses Thema abzufassen. Er erteilte mir jedoch die Erlaubnis, die in seinem Vortrag entwickelten Gedanken zu verwerten, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danke.

In der überwiegenden Mehrheit treten sie in Tiergestalt auf. Da finden wir von Säugetieren das Löwenmännchen und -weibchen, die Katze, das Ichneumon, den Wolf oder Schakal und den Hund, das Nilpferd, den Stier und die Kuh, den Bock und den Widder, denen sich oft das entsprechende weibliche Tier hinzugesellt, den Hundskopfaffen; auch das Tier des Seth, das als Vierfüßler mit langgezogener, nach abwärts gebogener Schnauze, langen kantigen Ohren und einem Pfeil an Stelle eines Schwanzes phantastisch dargestellt wird, hängt mit irgend einem Säugetier zusammen. An Vögeln begegnen uns vor allem der Falke, das Geierweibchen und der Ibis; aber auch eine Reiherart und die Gans. An Reptilien seien das Krokodil und die Uräusschlange (Schildnatter) genannt. Daneben haben u. a. der Scarabaeus sacer, der Skorpion und der Frosch Verehrung gefunden, ebenso mehrfach Fische.

Sind wir bisher den Tiergottheiten nachgegangen, so wenden wir uns nunmehr der Bedeutung der Landschaft in den religiösen Vorstellungen der Ägypter zu. Der schattenspendende Baum, der vor der Glut der Sonnenstrahlen schützte, bei dem meist Wasser Erquickung bot, in dessen Zweigen Vögel wohnten, ist öfter Sitz einer Gottheit: So heißt ein Gott „Der in seinem Ölbaum"; Nut, Hathor und Neit erscheinen neben anderen Vorstellungen in Sykomoren, Min in der Zypresse; Vorwiegend im Osiriskult spielen auch Bäume eine Rolle, ebenso wie bei Min im Zusammenhang mit der Bedeutung als Symbol für die zeugende Erdkraft, während bei den Göttinnen wohl das Erquickende des Baumes ihn als ihren Sitz erscheinen ließ.

War die zugleich vernichtende und segenspendende Macht des Nils für den Ägypter gewiß seit der frühesten Zeit, sobald er sich dem Ackerbau zugewendet hatte, zur verehrungswürdigen Gewalt geworden, wie es uns später Hymnen und Darstellungen zeigen, so war er doch zugleich überall und nirgends daheim. Aus beiden Gründen, als wirkende Kraft und als das ständig Dahineilende, war er nicht Sitz eines Gottes. Das stehende Wasser, das der Ägypter Š nannte, von uns als See oder Teich übersetzt, konnte dagegen zum Götteraufenthalt dienen, wie uns der Name „Der in seinem See" lehrt.

Anregungen für die Phantasie boten auch die Höhlen, die sich in den Steilhängen der Wüstengebirge befanden, in denen Hunde und Wölfe hausten; sie wurden so auch als Wohnungen der in ihnen erblickten göttlichen Wesen angesehen, wie Rokereret, eine Höhle bei Siut, oder Rosetau in der Gegend von Rifeh. Das geheimnisvolle Dunkel der Höhlen und ihr Zusammenhang mit den Totengöttern ließ sie innerhalb gewisser, sich ausbildender Jenseitsvorstellungen zu Toren des Totenreiches werden. Höhlen oder groteske Bergformen haben aber auch sonst besonders entlang der Expeditionsstraßen Anlaß zur Vorstellung von Göttersitzen gegeben. So finden wir z. B. eine Göttin — „Die Herrin vom roten Berge" — auf dem Wege östlich von Kairo nach dem roten Meere.

Damit ist bei vielen Gottheiten ein Zusammenhang mit einem bestimmten Lokal gegeben. Wir haben aber bereits bei Erwähnung des Nils gesehen, wie sich sein Wesen über örtliche Beschränkung erhebt. Fern ziehen auch Sonne und Mond am unerreichbaren Blau dahin, das nur in Vergleichen und Bildern näher gefaßt werden kann. Diese Himmelsferne mit ihren Vorgängen, die unabänderlich, menschlichem Eingreifen unerreichbar war, wurde später im Bild eines

Falken zur kosmischen Gottheit. Seine Flügel umspannten die Welt, seine beiden Augen leuchteten als Sonne und Mond. Dann wieder wurde der Himmel eine Frau, die sich über die Erde beugt und täglich die Sonne gebiert. Dort jedoch, wo man den Himmel unter dem Bilde des weltumgebenden Gewässers faßte, trat vor allem die Sonne, das große, die Welt erleuchtende Tagesgestirn seinen Triumphzug als alles beherrschender Weltenherr an, während das Himmelsgewässer, auf dem er in seiner Barke dahinfuhr, seinen und der übrigen Gestirne Aufenthalt bildete.

Neben diesen Vorstellungen von einer Macht, die als Himmel oder vom Himmelsblau das Weltgebäude zusammenhält und regiert, treten solche auf, die in der Erde selbst die Kraft des Gedeihens suchen, wie es am deutlichsten bei Erdgottheiten ausgesprochen wird, so bei Min von Koptos, dem Erdgott Geb oder bei Osiris. Himmel und Erde vereinigen sich aber auch; Nut, die Himmelsfrau und Geb, der Erdgott, verbinden sich zur Zeugung des Lebens.

Dem in die Natur gestellten Menschen erscheint alles wunderbar, was um ihn her vorgeht: der Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Dunkel, das Werden und Vergehen, das ihn rings umgibt, auf ihn eindringt, und das große Sichgleichbleiben im Wandel der Erscheinungen. In ihm und um ihn sieht er Vorgänge, die auf ihn einstürmen, deren Gang aber von ihm unabhängig ist und die ihn zum Denken über ein höheres Sein erwecken.

Bei oberflächlicher Beobachtung ergäbe sich für die Entstehung von Gottwesen ungefähr folgendes Bild: Am Vogel erscheint dem Menschen die für ihn unmögliche Eigenschaft, das Fliegen; in Ehrfurcht blickt er zu dem begabteren Wesen auf. Der überlegenen Kraft des Löwen weicht er in Angst, die sich in Dankbarkeit wandelt, wenn ihn das Tier verschont hat. Aus diesen affektbetonten Erlebnissen soll nun das überlegene, schreckliche, aber auch schonende Wesen entstanden sein zu jener Macht, die der Mensch gefühlsmäßig und gedanklich an sich zu ketten sucht, sein Schirmherr, der ihm alles sein kann, jedenfalls aber ihm Gegenstand der Verehrung und Helfer in konkreten Anlässen ist. Dann male die Beobachtung Wesenszüge weiter aus. Am Rande der Wüste, wo die Toten bestattet werden, streifen die Wildhunde und sind Herren der Friedhöfe, unter deren Schutz man die Begrabenen stellt. Tatsächlich waren ja die leiblichen Überreste diesen Tieren preisgegeben und man gab sich so gleichsam ihrer Großmut in die Hand, durch Anerkennung und Verehrung ihrer Macht Schutz erwartend, wie dies ähnlich ja auch beim Krokodil geschah, wenn man es als Erretter aus Wassernot anrief.

So verlockend diese Erklärung zuerst erscheinen mag, so wird dadurch die verwunderliche Tatsache unerklärt hingenommen, daß dabei meist in je einer bestimmten Gegend immer die hervorstechende Eigenschaft nur je einer Tierart beobachtet worden wäre. Der Zusammenhang immer je eines Tieres mit einem bestimmten Gebiet kann, zumal noch mehrfache Hinweise dafür vorhanden sind, wohl kaum anders gedeutet werden, als daß wir es bei den späteren Tiergottheiten ursprünglich mit Tieren zu tun haben, die sich die einzelnen kleinen Verbände als Gruppenzeichen erkoren hatten. Daß diese Tiere, die heiligen Zeichen sozialer Zusammengehörigkeit, zur Göttlichkeit emporrücken, ähnlich wie etwa auch der Führer der Gemeinschaft, kann uns nicht wundern. Ihre

Göttlichkeit ist aber keine andere, als das Teilhaben an der großen Gottesidee, die seit den ältesten Zeiten in den religiösen Texten mehr oder weniger deutlich durchschimmert: Es ist der Glaube an die weltumfassende Gottheit, die alles geschaffen hat, alles bewirkt und alles erhält. Die Augen Gottes sind die beiden großen Himmelsgestirne, Sonne und Mond*); sein Schweiß ist das Wasser, sein Atem der Wind. Dieser Vorstellung begegnen wir bis in die späteste Zeit durchgehends. Wo immer die Göttlichkeit eines der verschiedenen Götter geschildert werden soll, sind es vor allem diese Züge des Weltenherrn, die von ihm ausgesagt werden. Deutlicher aber, als in der ständigen Wiederkehr der Weltgottzüge bei den verschiedensten Göttern in den Hymnen, und direkt auf „Gott' den Allherrscher bezieht sich das Weisheitsbuch für den König Merikere:

„Ein Geschlecht geht zum andern unter den Menschen und Gott hat sich verborgen, der die Wesensarten kennt .... Ehre du Gott auf seinem Wege, ihn, der gemacht ist aus Edelsteinen und gebildet aus Kupfer, so wie Wasser, das durch Wasser ersetzt wird. (Sinn wohl der, daß Gott, der selbst verborgen ist, in seinem Bilde zum Ersatz verehrt werden soll!) Es gibt keinen Strom, der sich verbergen ließe; er zerstört den Damm (?), mit dem er verborgen war.

Die Seele geht zu dem Orte, den sie kennt und irrt nicht ab von ihrem gestrigen Wege. (Darum) mache dein Haus des Westens schön und deinen Sitz in der Totenstadt herrlich, als ein rechter Mann, einer, der das rechte getan hat; das ist es, worauf ihr Herz sich stützt.

Die Tugend des Rechtgesinnten wird (von Gott) lieber entgegengenommen als der Ochse des Unrechttuenden. Tue etwas für Gott, daß er dir gleiches tue mit einer Spende, die den Opfertisch gedeihen läßt, und mit einer Inschrift, einer, die deinen Namen verewigt (?). Gott kennt den, der für ihn etwas tut.

Wohl besorgt sind die Menschen, die Herde Gottes. Er hat Himmel und Erde nach ihrem Wunsche gemacht; er hat den Durst (?) nach Wasser gestillt; er hat die Luft gemacht, damit ihre Nasen leben. Sie sind seine Abbilder, die aus seinen Gliedern hervorgegangen sind. Er geht am Himmel auf nach ihrem Wunsche. Er hat die Pflanzen für sie gemacht und die Tiere; Vögel und Fische, um sie zu ernähren. Er hat (aber auch) seine Feinde getötet und hat seine Kinder bestraft wegen dessen, was sie dachten, als sie feindlich wurden. Er macht das Licht nach ihrem Wunsche ...., wenn sie weinen, so hört er es. Er hat ihnen Herrscher vom Mutterleib an gemacht, einen Stützenden, um den Rücken des Schwachen zu stützen (?) .... Er hat die Frevler unter ihnen getötet, so wie jemand seinen Sohn und seinen Bruder schlägt. Gott kennt jeden Namen." (Nach Erman, Literatur der Ägypter; Leipzig 1923. S. 118f).

In dem Glauben an die das All beherrschende Macht wurzelt die Religion der Ägypter. Mag an dem einen Gotte die eine Eigenschaft hervorgehoben werden, an dem anderen die andere, wie etwa bei Thot die des Beschirmers der Schreiber, bei Ptah des Herrn der Künstler, ihre Göttlichkeit wird dargetan in den Eigen-

*) Vgl. Junker Vortrag; siehe Sethe, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. V, Heft 3, S. 4: „Nach einer uralten Vorstellung der Ägypter sind Sonne und Mond die Augen des großen Gottes, der die Welt erschaffen hat und erhält". Ebenda, S. 5: „Die Sonne ist das rechte, der Mond das linke Auge dieses, selbst augenscheinlich unsichtbaren Gottes".

schaften, die sie als Weltenherrn erscheinen lassen. In dem Einswerden mit dem Gotte wird das dem Stamme heilige Zeichen seines Vereins selbst der Weltenwalter und Verkörperung der Gottheit für seine Mitglieder.

Höchstes Wissen und Erkennen, absolute Wahrheit sind Gott eigen. Im Bilde werden diese Begriffe zu selbständigen Wesen und als göttliche Eigenschaften göttlich. So begegnen uns mehr in erzählender und bildlicher Darstellung als im Kult, Hu und Sia, vor allem aber die Göttin Maat, die als Frau mit der Feder, dem Schriftzeichen für „Wahrheit", am Haupt gezeichnet wird. So treten aber auch die beiden Lebenskräfte der „Beseeltheit" und der „Lebenskraft" als „Ba des Gottes X" und „Ka des Gottes X" in Erscheinung. So wird auch die oder jene lebenspendende Kraft, wie etwa der Nil, nicht allein Gottes Werk, sondern ein Bild göttlichen Wirkens verselbständigt festgehalten. Und auch auf ihn kann nun ein Hymnus all das Göttliche übertragen.

Die Parallele zum irdischen Führer der Gemeinschaft bringt Gott und Herrscher, die ja beide über die Maße des Durchschnittsgeschickes erhoben waren, in ein nahes Verhältnis. So werden die Schicksale des Gottes und des Herrschers eins und die Gestalt eines irdischen Führers verschmilzt in den Mythen mit der Gottheit, so vor allem bei Horus, Seth und Osiris. Dieser Gott scheint sogar seinen Namen von der mit ihm verbundenen Herrschergestalt erhalten zu haben. Jedenfalls steht er mit dem Lokalgott von Anez in Zusammenhang, dessen Name „Der von Anez" allmählich ganz zurücktritt.

In den Mythen fließt das Geschehen in der Natur und historisches Ereignis zusammen. Freilich haben wir von den wenigsten dieser Erzählungen zusammenhängende Berichte. Meist sind es bloß Anspielungen, die auf ihre Existenz hinweisen und aus denen wir notdürftig diese oder jene Sage wiederherstellen können. So wurde uns eine Kultlegende, in der eine Göttin aus der Ferne herbeigeholt wird, erschlossen (J u n k e r, Onurislegende, Denkschr. d. Ak. d. W., Wien 1917). Von den Sagen, über die ja noch später zu reden sein wird, wollen wir als Beispiel der oben erwähnten Verquickung von Naturereignissen mit politischen Vorfällen die Sage vom Raub des linken Auges des Himmelsgottes heranziehen. Es ist klar, daß die eine der beiden Wurzeln in einem Mondmythus zu suchen ist; dabei hat man das Schwinden des Mondes in der Neumondsphase dahin ausgelegt, daß es, das linke Auge des Weltgottes, geraubt werde. In dem Auftreten von Horus als Gott, dem das Auge geraubt wird, und von Seth, dem Räuber, der aber nachher, besiegt und verurteilt, es zurückgeben muß, spiegelt sich der historische Kampf zwischen Ober- und Unterägypten ab, bei dem die Horusgaue als die schließlichen Sieger hervorgegangen waren.

Seit in vordynastischer Zeit im Ringen um die Vorherrschaft einzelne Verbände das Übergewicht erlangt hatten und endlich unter der Führung der Horusgaue im westlichen Delta eine erstmalige Reichsvereinigung erreicht worden war, wird der Gott des siegreichen Verbandes als Weltenherr Reichsgott des gesamten Staates. Insbesondere ist er der Schirmherr des Königtums, wie anderseits aber der Herrscher wieder als der „große Gott", später der „gute Gott" selbst der auf Erden regierende Weltgott Horus ist. Als mit einer neuerdings erfolgenden Spaltung die beiden Reiche der Horusverehrer erwuchsen, standen die Residenzen der neuen Staaten, Nechen (Hierakonpolis) in Oberägypten und Pe (gegenüber

von Buto) in Unterägypten unter dem Schutze des Horus in seiner Eigenschaft als Königsgott. Aber auch in den vielen anderen Heiligtümern, in denen er erscheint, weisen seine Züge als Kampfgott auf seinen Zusammenhang mit den Geschicken der Reichsgründer hin. Ganz Ägypten haben die gewaltigen Ereignisse, in denen das Niltal zum großen Reiche vereinigt worden war, in ihren Bann geschlagen und allenthalben klingen sie, wie wir ja z. B. in der Raubsage gesehen haben, in den Mythen wieder. Immer wieder erscheint Horus in der Rolle des Helden irgendwie in die Sage verflochten.

Von dem Horusfalken gilt zuerst, daß Sonne und Mond sich als Augen an seiner Stirne befinden, und als Re später Reichsgott wird, wird von ihm, der Sonne, die ja selbst das rechte Auge des Weltgottes ist, unbedenklich übertragen gesagt, daß sich die beiden Augen an seiner Stirn befinden.

In einzelnen aufblühenden Zivilisationspunkten hatten sich zugleich Kultzentren entwickelt, in denen sich das religiöse Gut zu Lehren sammelte und formte. Verkehr und politische Beziehungen der einzelnen Gebiete blieben auf ihre Gestaltung nicht ohne Wirkung.

Man richtete sein Gebet nicht von irgendwo an den Gott, wenn man zu seiner feierlichen Verehrung schritt. In der Stadt hatte man ihm sein Heiligtum als Wohnstätte erbaut. Hier hauste er in einem heiligen Tier oder in einem heiligen Zeichen. In Busiris war es ein Pfeiler, der sich oben in mehreren Abtreppungen erweitert, in Koptos ein Brettidol. Wohl war, wie ja bei Merikere gesagt ist, der Gott verborgen, aber in dem Bilde konnte man sich einen Ersatz schaffen, wie beim „Wasser, das durch Wasser ersetzt wird".

Wie aber das Leben der Gottheit im Erzählen von Gott nach dem Leben eines bevorzugten, überragenden Menschen vorgestellt wurde, bildete man in vielen Fällen den Gott auch vermenschlicht ab. In dem Götterbilde ließ er sich in der Kapelle nieder und wohnte nun dort. Reinigung, Beräucherung, Salbung, Bekleidung und Ernährung, unter Rezitation von Hymnen und Formeln ließ man daselbst dem von der Gottheit ergriffenen Bilde zuteil werden; zu Ehren der Gottheit schlachtete man Tiere und goß Getränke aus. Neben dieser Art der Opferung von Gegenständen an die Gottheit durch ihre Zerstörung, sind Brandopfer für die Spätzeit gesichert, müssen aber als eine alte Opferform für Ägypten angenommen werden. Umzüge, Ausfahrten und ähnliche Feiern kamen an den Festtagen dazu.

Der Kult ist eine staatliche Angelegenheit. Die Errichtung von Tempeln wird in den Annalen der Könige verzeichnet; so etwa „das Spannen des Strickes (Zeremonie bei der Grundsteinlegung) für das Haus des X" oder das „Öffnen des Sees vom Hause X". Ebenso werden Feste genannt; vor allem Geburtsfeste von Göttern: „Geburt des Anubis", „Geburt des Min", dann Feierlichkeiten, wie „das Herumlaufen des Apis", das Sokarisfest u. a. Auch die Stiftungen des Königs für die Heiligtümer und Götter werden hier notiert; so z. B.: „Der König von Ober- und Unterägypten Weserkaf stiftete als sein bleibendes Werk für

die Geister von Heliopolis .... 20 Opferrationen an jedem ...fest,
an Ackerland 36 Ackermaß ....,

die Götter vom Sonnenheiligtum ...	an Ackerland 24 Ackermaß ....., 2 Ochsen und 2 Gänse alle Tage.
Gott Re	an Ackerland 24 Ackermaß in den Gauen des Nordlandes.“

Ähnlich werden dann noch Hathor, die Götter vom Hause des Horus von Zeba-Cherut, der Gott Sepa, die Nechbet in dem Gotteshause des Südens, die Buto in Per-nu und die Götter im Gotteshause des Südens bedacht. (Nach H. Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen. Abh. d. Ak. d. W. in Berlin, 1902.)

In Vertretung des Königs, der auf den Darstellungen überall selbst die heiligen Handlungen vor der Gottheit vollzieht, walten die Priester ihres Amtes, unterstützt von der Laienpriesterschaft, die in Abteilungen abwechselnd den niederen Tempeldienst versieht. Als Gelehrte und Schriftkundige sind die Priester der einzelnen Tempelkollegien die Hüter und Ausleger der Tempellehren.

Wichtig für die Gestaltung der Religion wurde es, daß um die Mitte des dritten Jahrtausends ein Geschlecht — die V. Dynastie — den Thron bestiegen hat, das von einer Priesterfamilie des Tempelkollegs in Heliopolis abstammt. Bereits in alter Zeit hatte sich hier ein religiöses Zentrum entwickelt, dessen erste Blütezeit weit vor die Tage der dynastischen Vereinigung zurückreicht. Mannigfache Erweiterung und Umbildung ist aber vor sich gegangen, die zu einem Göttersystem von neun Gottheiten geführt hat.

An ihrer Spitze erscheint der Sonnengott Re, der den ursprünglichen Gott von Heliopolis Atum in sich aufgesogen hat. Er, der in einer anderen Version der Sohn der Himmelsgöttin ist, die ihn täglich gebiert, erscheint hier als der Ahnherr der Götter. Durch Selbstzeugung erschafft er das Zwillingspaar Schow und Tefnut, von denen wieder Geb, der Erdgott, und Nut, die Himmelsgöttin, abstammen. Die ursprüngliche Verbindung der beiden war durch ihren Vater Schow gelöst worden, der seine Tochter in die Höhe gehoben hatte und nun, indem er als Luft zwischen Himmel und Erde steht, die Göttin fern von ihrem Bruder trägt.

Zu diesem Kreis von Göttern, der ja durchaus nicht einen ursprünglichen Zustand der Lehre darstellt, wurde ein völlig anderer, der des Osiris, aufgenommen, indem man diese Gottheiten wieder von Geb und Nut abstammen ließ. Danach waren Osiris und Isis, Seth und Nephthis Kinder des genannten Paares und so in das große System einbezogen, dem sich dann noch als zweiter Kreis die sogenannte kleine Götterneunheit von Heliopolis mit Horus, dem Sohne der Isis an der Spitze zugesellt.

Mit der fünften Dynastie wird Re, nachdem er bereits vorher mehr und mehr in den Vordergrund getreten war, der Reichsgott und die Könige führen von da an neben Titeln, die sie als Horus bezeichnen, den eines Sohnes des Re. Die Gottessohnschaft finden wir in der Folgezeit so motiviert, daß die Königinmutter vom Gott in Gestalt ihres Gatten beschlafen, den Thronerben empfängt.

Dem Sonnengott erstehen vom König gegründete Heiligtümer, deren eines, das König Newoserre errichtet hatte, durch Ausgrabungen freigelegt ist. (Von Bissing, Das Re-Heiligtum des Newoserre. Bd. 1, 1905.) Anders als die Tempel,

in denen Götter wohnen sollten, wo sich nach alten Bildchen in einem Hof eine Kapelle erhob, waren die Heiligtümer des Re errichtet. Nicht im Dunkel einer Kapelle hatte sich das Lichtgestirn, die Sonne, niedergelassen, hoch droben am Himmel zog sie ihren Weg.

Vom Tale mag morgendlich der König, begleitet von seiner Umgebung und der Priesterschaft, durch den geschlossenen Aufweg zum Sonnentempel seiner Residenz gestiegen sein. Im Halbdunkel der weichenden Nacht trat er heraus in den mit Hallen umgebenen Hof, in dessen Mitte sich der Altar erhob. Dahinter ragte auf mächtigem Unterbau ein massiger Obelisk in den noch dunkeln Himmel. Zur Plattform seines Sockels stieg nun der Sohn des Re empor und erwartete, nach Osten gewandt, das Erscheinen der Sonne, in deren ersten Strahlen die vergoldete Spitze des Obelisken aufflammte.

Da mögen jene Lieder ertönt sein, die uns nur aus späterer Zeit überkommen, aber sicher im Kern uralt sind. So lautet ein Hymnus:

„Preis dir, der im Nun (Name des Urwassers) aufgeht und die beiden Länder erhellt, wenn er hervorkommt. Dich lobt die gesamte Neunheit — — — du schöner geliebter Knabe — wenn er aufgeht, leben die Menschen. Ihm jubelt die Menschheit zu; ihm jauchzen die Seelen von Heliopolis; ihn erheben die Seelen von Buto und Hierakonpolis (Verklärte o. ä.?); ihn verehren die Paviane (in der Kosmologie von Schmun, einer Stadt in Mittelägypten, sind vier Paviane, bzw. vier Pavianpärchen die Urgötter. Die Begrüßung der Sonne durch die Paviane wird oft auch bildlich dargestellt); ‚Lob dir', sagt alles Wild zusammen. Deine Schlange fällt deine Feinde. Du jubelst in deinem Schiffe, deine Mannschaft ist zufrieden und die Morgenbarke nimmt dich auf. Du freust dich, o Herr der Götter, über die, die du geschaffen hast und sie preisen dich. Nut blaut dir zur Seite und Nun .... dir mit seinen Strahlen." (Nach Erman, Literatur der Ägypter. Leipzig 1923, S. 184f.)

So oder ähnlich werden die Lieder erklungen sein, die allmorgendlich der Sonne in dem Residenzheiligtum gesungen wurden. Allenthalben aber ertönten auch sonst altehrwürdige Gesänge beim täglichen Gottesdienst, die in bilderreichen Bezügen den Gott priesen, der in der Provinz, mehr oder weniger auch im offiziellen Kreis hervortretend, lokal verehrt wurde. Dort hat er anders, als außerhalb seiner Heimat, selbst die universelle Größe des Schirmers und Erhalters seiner Verehrer.

So erscheint in Memphis eine Götterneunheit, wie die von Heliopolis, bei der Re durch den heimischen Ptah ersetzt ist. Während des Verfalles der Königsmacht gegen Ende des dritten Jahrtausends, sehen wir, wie z. B. im Hasengau der heimische Ibisgott hervortritt und sich einer der Fürsten „Sohn des Thot" nennt, in Analogie zu dem Königstitel „Sohn des Re".

Wie bereits oben bemerkt wurde, hatte auch Osiris und sein Kreis in das heliopolitanische System Eingang gefunden und er ist es, der über Re hinaus die meiste Geltung erlangt hat. Es ist eine in sich wieder ganz geschlossene Göttergesellschaft, die als letzte Göttergeneration der großen Neunheit aufgenommen worden waren. In Anez.-Busiris, wo der Aneztj in ihm aufgegangen war, dürfen wir die Heimstätte des Osiris vermuten. Hier dürfte die Legende entstanden sein, in der die Geschicke eines Heros mit dem heimischen Gott

zusammenflossen. Zusammenhängend schildert uns nur Plutarch die Kultsage in ihrer spätesten Fassung in seiner Schrift „De Iside et Osiride“, aber von den Pyramidentexten angefangen finden sich überall Hinweise auf die Legende.

Auch in dieser Sage vereint sich Naturmythus und geschichtliches Geschehen. Einmal ist es der Naturgott, Osiris, der als Erde unter den Fluten der Nilüberschwemmung ertrinkt, um in neuerlichem Emportauchen in sprießender Kraft wiederzuerscheinen. Zugleich aber erscheint er als ruhmvoller König, der einst über Ägypten geherrscht hat. Trotz der ihm hilfreich zur Seite stehenden Schwester und Gattin gelingt es seinem Rivalen Seth, den wir als Vertreter Oberägyptens schon in der Raubsage kennengelernt haben, ihn zu töten. In Anschluß an seine Rolle in der Osirissage finden wir ihn später oft dort, wo eine Missetat begangen wird, als den Frevler. Ins Wasser wird die Leiche des Ermordeten geworfen, wobei auch seit alters her daneben oft auf eine Zerstücklung seines Körpers angespielt wird. Klagend durchzieht seine Gattin das Land, bis sie die Leiche ihres Gemahls wieder findet. Anubis, der alte Totengott, fügt sie zusammen und balsamiert sie ein. Zu neuem Leben wird der Gott durch Zauber erweckt und Isis, die sich als Falkenweibchen auf seinen Körper niedergelassen hat, empfängt von ihm einen Sohn Horus. Der zieht, herangewachsen, gegen den Feind seines Vaters, besiegt ihn und tritt die Herrschaft auf Erden an, während Osiris fortan im Reiche der Abgeschiedenen regiert.

Seit der ältesten Zeit beschäftigte auch den Bewohner des Niltales der Gedanke, was eintrat, nachdem das regsame Leben des Körpers erloschen war, und der Mensch, der eben noch geatmet und sich geregt hatte, als unbewegte Masse dalag. Nach höher gelegenen Gebieten, die von der Nilüberschwemmung nicht mehr erreicht werden konnten, brachte man den Leichnam und legte ihn in einer Grube zur Ruhe. Hier lag er in seinem Grabe, mit Beigaben, die hauptsächlich seinem Nahrungsbedürfnisse dienen sollten, versehen, meist mit dem Gesicht nach Westen gewandt. Mit beschwörendem Spruch trat der Sohn vor das Grab, wenn er kam, seinen Vater mit Speise und Trank zu stärken: „Mein Vater, erhebe dich von deiner linken Seite und lege dich auf deine rechte Seite hin, zu dem frischen Brot da, das ich dir verschafft habe. Ich bin dein Sohn, dein Erbe.“ (Nach H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Leipzig 1926, S. 24.)

So wird der Tote wie ein Schlafender behandelt, den man zur Mahlzeit weckt. In den Friedhöfen, meist am Saume der westlichen Wüste, schlummern die Dahingegangenen unter dem Schutze des Gottes, dem sie empfohlen waren. An einer Reihe von Orten ist es, wie wir gesehen haben, ein Hundsgott, so vor allem in der Gegend von Abydos der Chenti-Amentiu („der an der Spitze der Westlichen“) oder bei Siut Anubis. In der Residenz ist es aber auch der verstorbene Herrscher, um den sich seine Umgebung noch nach dem Tode schart. So sind es der König und zunächst Anubis, die nach dem Wortlaute der Opferformeln „ das Opfer“ für den Verstorbenen geben.

Im Anschluß an den Glauben an ein körperliches Fortleben des Verstorbenen in seinem Grabe, wird dieses zum Haus des Toten. Ein eigener Oberbau wird

über dem Begräbnis errichtet, der besonders beim Herrschergrab das äußere Ansehen eines Palastes erhält.*) Hier konnte der Tote hausen, so lange der Körper beisammen blieb und für seine Bedürfnisse gesorgt war. Mit der Kraft zauberischer Formeln versichert man dem Toten, daß seine Knochen nicht vergehen, sein Fleisch nicht erkrankt und er den Hunger und den Durst nicht kennt. Dann aber sucht man auch durch Umwicklung und Salbung den Körper zu konservieren, was in der späteren Mumifizierung seinen Höhepunkt findet. Plastisch nachgebildete Körper der Toten sollten ihnen als Ersatz für den zerfallenden Leib dienen, ebenso wie die an den Wänden der Grabkammern aufgemalten Dinge ihnen den Genuß des Dargestellten sichern sollten. Immer wieder bricht die Hilflosigkeit des Toten durch, für den die Lebenden sorgen müssen.

Diesem Körper ist etwas abhanden gekommen, das man durch magische Worte und Handlungen wieder an ihn fesseln oder ersetzen will. So tritt neben die Vorstellung des körperlichen Lebens, die von einer es bewirkenden Kraft, die als abgeschieden irgendwo gesucht wird. Am nächtlichen Himmel funkeln die Sterne und erglänzen als die Toten, die die Himmelsfrau zu sich genommen hat, die im Anschluß daran als Totengottheit angerufen wird. Besonders ist es der Nordhimmel, mit den Zirkumpolarsternen, die niemals untergehen, der als die bevorzugte Totengegend gilt. Anders sah man in den Schopfibisen, die mit glänzendem Gefieder am Himmel dahinzogen, die „Verklärten".

Auch unter dieser Erde suchte eine alte Jenseitsvorstellung ein Totenreich, das von einem unterirdischen Nil durchflossen wurde und das die Sonne in der Nacht erleuchtete. Der Sonne freundliche und feindliche Dämonen liegen hier in nie endendem Kampfe. Hierhin gelangen die Toten, wo sie mit Grund und Boden ausgestattet, dem Gott während der Stunde seiner Durchfahrt Beistand leisten. Nach dem „Buch von den Toren" ist das Totenreich in Räume geteilt, in deren jedem der Gott sich eine Stunde während der Durchfahrt aufhält, dann schließt sich die Pforte hinter ihm, der nun den nächsten Raum erhellt. Nur dem Kundigen gelingt es, zugleich ebenfalls die Tore zu passieren und so an der Fahrt des Gottes teilzuhaben.

Diese Vorstellungen von einem geisterhaft gesteigerten Fortleben und dem grabgebundenen, an die Erhaltung und magische Belebung des Körpers gefesselten Totendasein greifen ständig ineinander. Freilich ist die „Verklärung" nicht ein Zustand, in den das Leben im Tode aus sich heraus eintritt. Erst das an dem Verstorbenen vollzogene Ritual mit seinen kräftigen Sprüchen und Handlungen macht ihn dazu.

Eine besondere Rolle mußte wohl seit jeher der Herrscher einnehmen, der ja als Gebieter über die übrigen Sterblichen hinausragte. Die glorreiche Herrschergestalt, die in höherer Weise mit der Gottheit verbunden war, für den Führer in erster Linie galt all der Protest gegen den Verfall des Lebens nach dem Tode.

*) Dieser Typ tritt aber nicht lange hervor. Seit der III. Dyn. beginnt man zuerst in einer Stufenpyramide, dann in Pyramiden mit glatt aufsteigenden Dreiecksflächen die Könige zu bestatten. Mit Verlegung der Residenz nach Theben nimmt das Herrschergrab die Gestalt des hier durch die mächtigen Felswände nahegelegten Höhlengrabes an. Zugleich trennt sich auch der Totentempel, bei der Pyramidenanlage direkt ihr vorgelagert, von dem Felsenbegräbnis.

„Er geht nicht in Geb ein, daß er vergehe und in seinem Hause auf der Erde schlafe ....“ (Pyramidentexte, 308). Zum Himmel fliegt er als Falke oder er steigt auf einer Leiter dahin empor, oder aber es heben ihn Gottheiten zum Himmel, wo er nun sein vergottetes Dasein führt. Daneben bricht auch hier immer wieder die Angst durch vor dem ungewissen Schicksal, und mit der Gewalt der Sprüche, die man dem Toten in den Mund legt, beschwört man die Götter: „Jeder Gott aber, der diesem NN. keine Rampe treten will, ... der soll kein Opferbrot haben, der soll keinen Schattenplatz haben ....“ Es ist ja nicht dieser NN., der dieses gegen euch, ihr Götter, gesprochen hat, sondern der Zauber ....“. (Nach Kees, Totenglauben. S. 108.) Ein anderes Mal wird die Himmelsgöttin Nut beschworen, den toten Herrscher unter ihr Sterngefolge aufzunehmen. Dann wieder stürmt der König zum Himmel und reißt die Herrschaft an sich, die bebenden Götter verschlingend und aus ihrem Genuß ihre Götterkraft in sich aufnehmend. In all dem klingt der Vergottungszauber beim Tode des Herrschers aus ältester Zeit durch. Dann aber erscheint der Heimgegangene als der Sohn des Sonnengottes, der ihm mit seinen Strahlen die Brücke zum Himmel baut und ihn empfängt, um ihn auf seinen Thron zu setzen oder ihn in seine Barke aufzunehmen. Zu Re, dem Herrn der ganzen Welt, gelangt nach der heliopolitanischen Lehre der König nach seinem Scheiden vom Diesseits, an der Herrschaft seines Vaters teilhabend.

Nun gab es aber einen Gott, der einst auf Erden geherrscht hatte und der gestorben war — Osiris. Mehr und mehr setzte sich die Vorstellung durch, daß der Herrscher nach seinem Tode zu diesem verschiedenen Gotte werde, so daß schließlich alles, was einst zur Wiedererweckung des Osiris getan worden war, nun auch im Totenritual des Königs geschah. Noch können wir an einigen der Pyramidensprüche deutlich erkennen, wie man sich in Heliopolis zuerst gegen die Aufnahme des Osiris in die Staatstheologie gewehrt hatte, dann aber doch offenbar dem gewaltigen Einfluß, den dieser Mythenkreis auf die Jenseitsvorstellungen gewonnen hatte, nachgab. In feierlicher Gerichtssitzung tagen Atum, Schow und Tefnut, die Götter von Heliopolis über Osiris und Seth, wodurch die offizielle Anerkennung des Osiris als Herrscher der Toten besiegelt wird. In das System wird er einbezogen als Sohn des Erdgottes Geb, dem er ja in seinen Bezügen als Vegetationsgott nahesteht.

Das Sterben und Wiederauferstehen des Osiris ist es, das ihm seine überragende Bedeutung gegeben hat. Aber auch sein Wiederaufleben war nicht aus eigener Stärke erfolgt. Andere Götter, vor allem sein Sohn Horus, müssen für ihn sorgen und ihn schützen, wie im Totenkult ja seit alters her der Sohn für den Verstorbenen sorgt. Gleichwie beim Menschen ist auch für den Gott das Vollständigsein des Leibes wichtig und unter Beschwörungen nimmt bei Osiris der alte Totengott Anubis die Einbalsamierung vor. Und wie bei Osiris geschieht nun dies alles beim König.

Doch nicht nur Totengott ist ja Osiris; sein Tod und sein Neuerstehen ist zugleich das der vergehenden und neusprossenden Natur. Als Gott sprießender Erdkraft preisen ihn alte Hymnen. Übertragen nennt man ihn auch das Überschwemmungswasser des Nils, das ja nach der Flut den Segen der Felder erstehen läßt.

Seinem Wesen als Vegetationsgott und sprießende Erdkraft verdankt auch im Zusammenhang mit dem sich um ihn rankenden Mythus sein Kult eigenartige Züge, die besonders in den Mysterien zum Ausdruck kommen. Während man unter zahlreicher Beteiligung von Gläubigen in öffentlichen Spielen die Schicksale des Gottes darstellt, finden zugleich im Innern des Heiligtums unter Ausschluß der Laien geheime Zeremonien statt. Einmal werden hier unter besonderen festgelegten Formen plastische Figuren zu den Szenen der Osirissage zusammengestellt; die eigentlichen Mysterien aber bewegen sich um Figuren des Osiris, die unter symbolhaften Handlungen und Formeln aus Erde, Fruchtkörnern und verschiedenen Zutaten geformt werden. Man begießt sie und bringt sie zum Sprießen; jährlich im Monate Choiak, sobald die neugeformten Figuren in das Kultgemach gebracht werden, balsamiert man die des Vorjahres und bestattet sie. Der Kern dieser Geheimriten, wie sie uns aus später Zeit bekannt sind, ist sicher uralt.

Nach und nach gewinnt Osiris allenthalben, besonders in seiner Eigenschaft als Totengott, Einfluß, zuweilen weit darüber hinaus auch als Herrscher der Welt gleich Horus oder Re verherrlicht. Die alten Totengötter, wie der Chenti-Amentiu von Abydos oder Sokaris von Memphis, sind vollkommen in ihm aufgegangen. Anubis ist in der Sage zu ihm in Beziehung getreten. Eine Reihe von Städten im ganzen Lande nehmen für sich in Anspruch, das Grab des Osiris zu besitzen. Dies wird später im Anschluß an die Zerstücklung der Leiche des Gottes so gedeutet, daß jeder der wichtigeren Kultorte das Grab eines Gliedes beherberge. Abydos vor allem nimmt außer der Heimstätte Busiris seit dem mittleren Reiche (um 2000 v. Chr.) den ersten Rang ein. Die Fahrt der Leiche zu Osiris nach den beiden genannten Orten wird, wenn nicht immer wirklich, so doch durch Darstellung fiktiv vor der Beisetzung unternommen.

Allmählich beanspruchte jeder, was einst beim König sinnvoll geschehen war, daß man ihn nach seinem Hingang zu Osiris hatte werden lassen. Seit dem mittleren Reiche wird der Tote immer häufiger geradezu als „Osiris NN." angesprochen.

Eine konsequente Umgestaltung der Vorstellung vom Leben im Jenseits war aber damit ebensowenig verbunden, wie wir dies beim König in den Sprüchen der Pyramidentexte vorgefunden hatten. Nicht nur das Osirissein rafft man an sich, sondern zugleich die gesamte Masse des Königsrituals erscheint nun im Wandel der Zeiten umgebildet auf den Sarginschriften des Adels und der Beamtenschaft.

Als Höhepunkt des osirianischen Totenglaubens wird vielfach das Gericht angesehen. So wie einst die Götter über Osiris in der Halle von Heliopolis getagt hatten und ihm durch ihren Schiedspruch Rechtfertigung hatten zuteil werden lassen, so richtet nun Osiris über den Verstorbenen. Sein Herz wird von Anubis auf der Wage gewogen, und wie seinerzeit bei Osiris, führt auch hier Thot das Protokoll.

Dieses Gericht vor Osiris hat vielfach die Meinung hervorgerufen, als ob durch den Osirisglauben in die ägyptische Religion die Lehre von einer Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten im Diesseits nach dem Tode Eingang gefunden hätte. Aber gerade im osirianischen Totengericht tritt der Tote

zugleich selbst als Osiris, der ja als gerechtfertigt befunden war, vor den Totenherrscher, um dadurch, daß er sich zu einem Gerechten macht, seine Rechtfertigung zu erzwingen. Demgemäß lautet auch seine Rede vor Osiris und den 42 Beisitzern: „Heil dir, großer Gott, Herr der doppelten Gerechtigkeit! Ich komme zu dir, mein Herr, und werde hereingeführt, um deine Schönheit zu schauen. Ich kenne dich; ich kenne deinen Namen, ich kenne den Namen der 42 Götter, die mit dir in der Halle der doppelten Gerechtigkeit sind .... (Das Kennen des Namens verleiht nach altägyptischer Anschauung Macht über den Träger desselben und kommt immer wieder in magischer Anwendung vor.) Siehe, ich komme zu dir, das Herz mit Gerechtigkeit erfüllt.“ Nun zählt der Verstorbene auf, was an Frevel er nicht getan hat, versichert hierauf viermal, daß er rein sei und wendet sich dann an die 42 Richter, deren jedem er wiederum eine Untat meldet, die er nicht begangen hat. (Totenbuch Kap. 125, zitierter Text nach Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1915, S. 274.) Es ist also im wesentlichen dieses Auftreten des Toten vor Gericht nichts anderes als eine Art Götterzwang, den der Tote als Osiris aufführt, um sich einer Verantwortlichkeit zu entziehen.

Anderseits zeigt uns aber gerade dieses Ablehnen jeder Schuld unter der Maske des Osiris, daß der Glaube einer Verantwortlichkeit für seine Taten vor der Gottheit bestanden haben muß, nur dürfen wir nicht meinen, daß erst der Osirisglauben dies geweckt hatte, im Gegenteil trug das Osiriswerden des Toten nur dazu bei, das Totengericht als äußerliche Zeremonie aufzufassen. Ganz anders als in dem osirianischen Totenbuchtext wird im Weisheitsbuche für den König Merikere auf ein Gericht im Jenseits hingewiesen; nicht die Ableugnung der Schuld, sondern die Schuldlosigkeit hilft dem Toten: „Die Richter, die den Bedrückten richten, du weißt, daß sie nicht milde sind an jenem Tage, wo man den Elenden richtet, in der Stunde, wo man die Bestimmung ausführt. — Übel ergeht es, wo der Ankläger der Weise ist! — Vertraue nicht auf die Länge der Jahre; sie sehen die Lebenszeit als eine Stunde an. Der Mann bleibt nach dem Sterben übrig und seine Taten werden haufenweise neben in gelegt. Die Ewigkeit aber währt es, daß man dort ist, und ein Tor ist, wer sie verachtet. Wer aber zu ihnen kommt, ohne daß er gesündigt hat, der wird dort wie ein Gott sein, frei schreitend, wie die Herren der Ewigkeit.“ (Nach Erman, Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 113.) Ganz anders klingt auch das reuige Geständnis einer Sünde und die Bitte um Vergebung, wie sie uns das eine oder andere Mal auf Stelen entgegentritt: „Ich war ein Mann, der falsch geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit, so daß er mich am Tage die Finsternis hat sehen lassen. Ich sage seine Macht dem, der sie nicht kennt, und dem, der sie kennt, den Kleinen und Großen: Habt Achtung vor Ptah, dem Herrn der Wahrheit .... Hütet euch, den Namen des Ptah frevelhaft zu nennen. Wer ihn freventlich nennt, geht zugrunde. Er machte, daß ich wie die Tiere der Straße war, ich war in seiner Hand. Er ließ Menschen und Götter nach mir sehen und ich war wie ein Mann, der Abscheuliches gegen seinen Herrn getan hatte. Nur gerecht war Ptah, der Herr der Wahrheit, gegen mich, er hat mich gestraft. Sei mir gnädig und lasse mich deine Gnade sehen.“

In den offiziellen Totentexten jedoch leugnet man die Schuld ab. Hier

herrscht das Streben durchaus vor, durch geheimnisvolle Mittel irgendwelchen Gefahren im jenseitigen Leben zu entgehen, und das gleiche Verfahren von Anspielen auf geheimes Wissen, Rezitieren kräftiger Sprüche und Bedrohung der Widersacher, wie bei den einstigen Königstexten in den Pyramiden, läßt sich durch die ganze Zeit verfolgen. Eine Auswahl solcher Texte finden sich zuerst auf den Sargwänden, dann aber in Buchform den Toten mitgegeben, als die sogenannten Totenbücher, wie sie besonders seit der Mitte des zweiten Jahrtausends gebräuchlich werden.

Eine Zeit glanzvoller äußerer Entfaltung hatte damals ihren Anfang genommen. Nach langer Erniedrigung durch ein Fremdvolk, die Hyksos, war vom Süden aus der Nationalkampf aufgeflammt. In Jahrzehnte dauernden Kämpfen war Schritt um Schritt des ägyptischen Bodens wiedererobert worden und nun dringen die siegreichen Heerscharen weit über Ägypten hinaus in Syrien und Palästina ein. Theben, die Heimat des Herrschergeschlechtes, dem die Wiederaufrichtung des nationalen Königtums gelungen war, wird nun zur Hauptstadt des Großreiches.

Bereits einmal schon hatte sich ein Fürstengeschlecht dieser Stadt auf den Pharaonenthron geschwungen, die zwölfte Dynastie, deren Mitglieder in ihrem Geburtsnamen mehrfach nach dem dort heimischen Gott Amon Amenemhet genannt waren. Zu allgemeinerer Bedeutung war jedoch dieser Gott damals nicht gelangt, da die Könige bewußt an die Tradition der großen Zeit der Pyramidenerbauer anknüpfend ihren Regierungssitz nach dem Norden an den Ausgang des Fajum verlegt hatten.

Das war jetzt anders geworden. Von Theben aus war der Befreiungskampf unternommen worden. Ein neues Reich, größer denn je, war entstanden und Theben als Hauptstadt an die erste Stelle aller Siedlungen gerückt. Der daselbst heimische Gott Amon aber, dem sich die Göttin Mut als Gattin und der Mondgott Chonsu als Sohn hinzugesellen, als Amon-Re zum Weltherrscher erhoben, gewinnt nun führende Bedeutung. Die alten Tempelanlagen genügen nicht mehr für den Gott eines Reiches, das seine Grenzen vom dritten Katarakt bis nach Nordsyrien auszudehnen begonnen hatte. Gewaltige Heiligtümer werden ihm zu Luxor und Karnak am Ostufer des Nils bei Theben erbaut und durch ständig wachsende Stiftungen sein Tempelgut ins unermeßliche gesteigert. Im Namen Amons ziehen die Pharaonen auf die Eroberungszüge, deren Beute zum größten Teil dem Heiligtum des Reichsgottes zufällt. Mächtig erhebt seine Priesterschaft ihr Haupt, und Thutmosis III., einst selbst Mitglied des Tempelkollegs, verdankt zugleich der Beihilfe des Amon, dessen Bild ihn als künftigen Herrn bezeichnet hatte, den Thron.

Gewaltige Anlagen von Säulensälen und Säulenhöfen lagern sich von jetzt an vor die Wohnung des Gottes. Mächtige Torbauten bilden den Zugang, durch den die festesfrohe Menge, nachdem sie die Sphinxallee der Prozessionsstraße durchschritten hat, in die allgemein zugänglichen Hofräume strömt. Immer reicher wird das Gefolge der Götter, vor allem des Amon; Frauen aus allen Ständen finden wir als Musikantinnen der Tempel. Sie bilden den Harem des Gottes, einige von ihnen führen den Titel „Haremsoberin". Die erste Stelle aber nimmt das „Gottesweib" des Amon ein, deren Stellung wenigstens späterhin

auch politisch bedeutsam werden sollte. Die Amonpriesterschaft war in fünf Rangstufen eingeteilt, deren unterste die des Reinigungs- und zugleich Vorlesepriesters bildete. Es folgen die des „Gottesvaters“, des dritten, zweiten und ersten Priesters des „Amon“, der nicht nur der oberste Priester des Heiligtums ist, sondern wie ein zweiter Herrscher über den ständig wachsenden Tempelbesitz verfügt, ja in der Folgezeit als „Vorsteher der Priester aller Götter von Ober- und Unterägypten“ als das Haupt der gesamten Landespriesterschaft erscheint. Ausgedehnte Magazine, Werkstätten, zu denen noch die Tempelschule kommt, müssen wir uns an die Tempel angeschlossen denken.

Unter besonderem Prunk zieht Amon am Neujahrstage aus seinem Tempel in Karnak nach dem Heiligtum von Luxor, seinem „südlichen Harem“. In Karnak, wo in den drei Sanktuaren die Götterbilder Amons, seiner Gattin Mut und seines Sohnes Chonsu auf schönen Kultbarken standen, beginnt das Fest mit Opfern vor den Göttern. Sodann hoben Gruppen von acht bis vierundzwanzig Priestern die Barken von ihren Sockeln und trugen sie an Tragstangen in feierlicher Prozession zum Nilufer hinab. Trommler und Trompeter schritten an der Spitze, räuchernde Priester wandelten vor den Barken einher, der König selbst folgte der Barke des Amon zu Fuß. Am Flußufer standen die großen, überaus prunkhaften Festbarken bereit, mittels derer die Götter nach dem Tempel von Luxor gefahren wurden, von einer zahlreichen Menge unter Gesang und Tanz am Ufer begleitet. Von den Tänzen und den Klappern der Musikinstrumente seiner Musikantinnen empfangen, zog der Gott in Luxor ein, verbrachte den Tag daselbst reichlich bewirtet und zog abends mit dem gleichen Prunk und unter dem gleichen Jubel nach Karnak zurück. Große Ausspeisungen und Gelage steigerten die Freude: „Wie glücklich ist der Tempel des Amon-Re, selbst sie (d. i. der Tempel als Frau personifiziert), die ihre Tage in Festen verschwendet mit dem König der Götter in ihr . . ., sie ist wie eine trunkene Frau, die sich außerhalb des Zimmers hingesetzt hat mit offenen Haaren.“ (Aus einem Thebanischen Volkslied, zitiert nach Blackman-Roeder, Das hunderttorige Theben, Leipzig 1926.)

Mitten in der Zeit glanzvollen Aufstieges des neuen Reichsgottes prallt der Versuch einer religiösen Reform. Mit Amenophis IV. (1375 v. Chr.) war eine Persönlichkeit auf den Herrschersitz gelangt, auf die offenbar Kreise des alten, heliopolitanischen Klerus Einfluß genommen hatten. Gleich nach seinem Regierungsantritte sehen wir ihn bestrebt, dem „Horizontischen Re (Re-Harachte)“ allgemeine Geltung zu verschaffen und in Theben, unmittelbar neben den Anlagen des Amon, seinem Gott einen Tempel errichten. Noch erscheinen andere Götter, und Re-Harachte wird in einer Mischgestalt als Mensch mit Falkenkopf, auf dem Haupte die Sonnenscheibe, dargestellt. Dann aber wird diese Gestalt verworfen und der Gott als Sonnenscheibe wiedergegeben, deren Strahlen in Händen endigend zur Erde herablangen.

Am Widerstande, der sich besonders von Theben aus geltend macht und zu argen Widersetzlichkeiten ausgeartet sein muß, entfacht, bringt es der König zum Bruche. Im vierten Jahre seiner Regierung faßt er den Entschluß, die Residenz aus Theben zu verlegen und sich in einer Stadt, die er eigens seinem Gott und sich erbauen läßt, niederzulassen, was er im sechsten Jahre auch aus-

führt. In Tell el Amarna entsteht so das Zentrum, von dem aus die wütende Verfolgung des Amon beginnt. Aber auch andere Götter werden neben dem einen nicht geduldet und ihr Dienst gesperrt. Der König selbst legt seinen alten, mit Amon gebildeten Namen ab und nennt sich statt dessen Echnaton. Aton nennt er seinen neuen Gott, nach einem gewählten Wort für die Sonne, das uns schon vorher im Gebrauch begegnet. Als Stifter einer neuen Lehre bekennt sich Echnaton, dessen Schwärmergeist in der Sonnenscheibe, von der alles Licht ausstrahlt, den Schöpfer, Erhalter und einzigen Herrn alles Lebens sucht. In seinem Sonnengesang hat der König diesem Glauben Ausdruck gegeben:

Du erstrahlst schön im Lichtberge des Himmels,
du lebendige Sonne, die zuerst zu leben anfing!

Du bist aufgeleuchtet im östlichen Lichtberge
und hast alle Lande mit deiner Schönheit erfüllt.
Du bist schön und groß, glänzend und hoch über allen Landen.
Deine Strahlen umfassen die Länder bis zum äußersten Ende alles dessen,
was du geschaffen hast;
Du bist die Sonne und dringst bis an ihr äußerstes Ende.
Du bändigst sie deinem geliebten Sohne.
Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf der Erde;
du bist im Angesicht der Menschen und (doch) kann man deinen Weg
nicht (sehen).

Gehst du zur Ruhe im westlichen Lichtberge,
so ist die Welt in Finsternis, wie im Tode.
Die Schläfer sind in der Kammer, die Häupter verhüllt,
nicht sieht ein Auge das andere.
Gestohlen werden alle ihre Sachen, während sie unter ihren Häuptern
liegen;
sie merken es nicht.
Jedwedes Raubzeug kommt hervor aus seiner Höhle, alles Gewürm beißt;
die Finsternis ist (für sie, was für andere) eine Feuerstatt.
Die Welt liegt in Stille, denn ihr Schöpfer ist zur Ruhe gegangen in
seinem Lichtberge.

Die Erde wird (wieder) hell, sobald du am Horizont erstrahlst.
Glänzest du wieder am Tage als Sonne,
dann weicht die Finsternis. Sobald du deine Strahlen spendest,
sind die beiden Länder in Festesstimmung.
Die Menschen erwachen und stellen sich auf die Füße;
du hast sie sich erheben lassen.
Gewaschen wird ihr Leib, sie nehmen die Kleidung,
ihre Arme erheben sich in Anbetung, weil du erschienen bist.

Die ganze Welt tut ihre Arbeit;
alles Vieh befriedigt sich an seinem Kraute;

Bäume und Kräuter grünen.
Die Vögel fliegen auf aus ihrem Neste,
ihre Flügel erheben sich in Anbetung für dich;
alles Wild hüpft auf den Füßen;
was da fleucht (......) und kreucht (......),
sie leben, nachdem du ihnen (wieder) aufgeleuchtet bist.

Die Schiffe fahren stromab und stromauf;
jeder Weg ist wieder geöffnet, weil du erschienen bist.
Die Fische im Strome springen auf vor deinem Angesichte,
deine Strahlen dringen bis ins Innere des Meeres.
Der du die Frucht sich bilden läßt in den Weibern,
der du den Samen schaffst in den Männern,
der du den Sohn am Leben erhältst im Leibe seiner Mutter,
der du ihn beruhigst, so daß er nicht mehr weint,
Amme (des Kindes) im Mutterleibe!

Der da Luft spendet, um am Leben zu erhalten jedes seiner Geschöpfe.
Steigt es aus dem Leibe herab, um zu atmen, am Tage seiner Geburt,
so öffnest du seinen Mund zum Sprechen und sorgst für seine Bedürfnisse.
Wenn das Vöglein im Ei in der Schale piept
gibst du ihm Luft in seinem Innern, um es am Leben zu erhalten.
Du hast ihm im Ei seine Frist gesetzt, es zu zerbrechen.
Es kommt hervor aus dem Ei, um zu sprechen, zu seiner Frist,
es geht auf seinen Füßen, sobald es aus ihm hervorkommt.

Wie zahlreich sind doch deine Werke;
sie sind verborgen dem Gesichte (der Menschen),
du einziger Gott, außer dem es keinen anderen gibt!
Du hast die Erde geschaffen nach deinem Herzen, du einzig und allein,
mit Menschen, Herden und allem anderen Getier.
Alles was da ist auf der Erde, gehend auf Füßen,
was da ist in der Höhe, fliegend mit seinen Flügeln,
die Gebirgsländer Syrien und Nubien,
und das Flachland Ägypten.

Du setzest jeden Mann an seine Stelle;
du sorgst für seine Bedürfnisse;
ein jeder hat sein Essen, berechnet ist seine Lebenszeit.
Die Zungen sind geschieden im Sprechen,
ihre Art desgleichen; ihre Haut ist unterschieden.

Unterschieden hast du (auch sonst) die Völker:
Du schaffst den Nil in der Unterwelt in der Tiefe
und bringst herbei nach deinem Belieben,
um die Ägypter am Leben zu erhalten,
wie du sie dir geschaffen hast,

du ihrer aller Herr,
der müde ward von ihnen.
Du Herr aller Lande, der ihnen leuchtet
Du Sonne des Tages, groß an Ansehen.

Alle Gebirgsländer in der Ferne, daß sie leben, bewirkst du.
Du hast ihnen einen Nil an den Himmel gegeben;
er steigt zu ihnen nieder
und schafft Fluten auf den Bergen gleich dem Meere,
er tränkt ihre Felder nach ihrem Bedarf.
Wie wohltätig sind doch deine Pläne, du Herr der Ewigkeit!
Den Nil am Himmel hast du den fremden Völkern zugeteilt
und allem Wild des Gebirges, das da auf Füßen geht;
den (wahren) Nil aber, der aus der Unterwelt kommt, (gabst du) den Ägyptern.

Deine Strahlen ernähren nach Ammenweise alle Pflanzungen.
Wenn du aufleuchtest, so leben und wachsen sie für dich.
Du machst die Jahreszeiten, um (etwas) werden zu lassen alle deine Geschöpfe,
den Winter, um sie zu kühlen,
die Glut des Sommers, damit sie dich kosten.
Du hast den Himmel gemacht fern von der Erde,
um an ihm aufzuleuchten,
um alles, was du, einzig und allein du, geschaffen hast, zu sehen,
wenn du aufgeleuchtet bist in deiner Gestalt als lebendige Sonne,
erschienen und glänzend, fern und doch nah.

Du machst Millionen Gestalten aus dir, dem Einen,
Städte, Dörfer, Äcker, Weg und Strom.
Alle Augen erblicken dich sich gegenüber,
indem du die Sonne des Tages bist über der Erde.
Wenn du davongegangen bist
und wenn alle Augen, deren Gesicht du geschaffen hast,
damit du nicht mehr dich allein selbst sähest, schlummern
und nicht einer mehr sieht, was du geschaffen hast,
so bist du doch noch in meinem Herzen.

Es gibt keinen anderen, der dich wirklich kennte,
außer deinem Sohne König Nefercheprure Wanre (Thronname Amenophis IV.);
du läßt ihn kundig sein deiner Pläne und deiner Macht.
Die Welt befindet sich auf deiner Hand,
wie du sie geschaffen hast.
Wenn du aufgeleuchtet bist, leben sie;
wenn du zur Ruhe gehst, sterben sie.
Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt in dir.

Die Augen schauen Schönheit, bis du zur Ruhe gehst.
Niedergelegt werden alle Arbeiten, sobald du untergehst zur Rechten.
Wenn du aufleuchtest, so bereitest du jeden Arm für den König
und Eile ist in jedem Beine, seit du die Welt gegründet hast.
Du erhebst sie für deinen Sohn, der aus deinem Leibe hervorgekommen ist,
König Echnaton und die Königin Nefernefruaton Nofretete.

(Übersetzung unter Benützung von Kurt Sethes Wiedergabe in Schäfer, „Die Religion und Kunst von El-Amarna", Berlin 1923.)

So tief und weitreichend die Macht des einzigen Gottes, der für alle — Ägypter und Ausländer, für Mensch, Tier und Pflanze — sorgt, der die ganze Erde huldreich umfaßt, erfühlt sein mag, so war die Lehre von dem großen, überragenden Gottwesen durchaus nicht etwa erst in Tell el Amarna aufgetaucht. Wie wir gesehen haben, beherrscht diese Vorstellung durchgehends die Hymnen, die den Gott, dem sie gesungen worden sind, seit jeher auch als Weltenherrn, Schöpfer und Erhalter der Dinge preisen. In den bereits herangezogenen Weisheitssprüchen für den König Merikere finden wir rund 800 Jahre früher eine religiöse Weltanschauung, die weit über die der Sonnenlehre Echnatons hinausgeht. Vor allem die ethischen Gedanken, daß die Gottheit, schlechtweg „Gott" genannt, auf Tugend und inneren Wert des Menschen blickt, nicht aber auf sein äußerliches Handeln, daß ein seliges Jenseits nicht von der Kenntnis geheimnisvoll wirksamer Sprüche abhängt, sondern vom tugendhaften Lebenswandel im Diesseits, sind ja in dem Weisheitsbuche mit aller Deutlichkeit ausgesprochen; jene Zeit, da Ägypten wirtschaftlich, sozial und politisch verfallen daniederlag, ließ nach dem Umsturz, der alles äußere Gut betroffen hatte, das Besinnen auf die unvergänglichen Güter im Menschen hervortreten und Gedanken, wie wir sie bei Merikere und ähnlich auch anderwärts finden, laut werden.

In diesen Lehren können wir den Ausdruck dessen erblicken, was unausgesprochen den Kern religiösen Erlebens bildet: Das Walten eines höchsten Wesens, das alles beherrscht und beschirmt, dem man für seine Taten verantwortlich ist und ebenso, wie wir aus der weiter oben zitierten Stelle gesehen haben, die Abhängigkeit des jenseitigen Lebens von der Führung des diesseitigen.

Und wieder nach Tell el Amarna. Das Lichtgestirn erstrahlt als der alleinige Gott, alles umfassend. Für den Herrscher ist alles geschaffen, anders als bei Merikere, wo der König den Schwachen zur Stütze gegeben wird. Dem König und seinem Gott treu dienen ist die Tugend, die in Tell el Amarna verlangt wird. Ein Bild der königlichen Familie, von Aton bestrahlt, bildet den Hausaltar der Großen Echnatons.

Diese Lehre konnte dem Volke nicht ersetzen, was ihm durch das Machtwort des Königs entzogen worden war. Wo blieb nun der liebe heimische Helfer in der Not, den die Ahnen schon angerufen hatten, der einen gleichsam von Kindesbeinen an kannte und um die kleinen Leiden besser Bescheid wußte, als der neue Herr, der ja doch in erster Linie für den König die Erde erschaffen hatte? Wo war der vertraute Totenherrscher, in dessen Reich der Vater eingegangen war?

Nicht so sehr reine Überzeugung war es bei vielen, die sich als eifrige Bekenner des neuen Glaubens ausgaben, als die Aussicht auf die Gnade des Königs, auf die man durch ergebene Anhängerschaft rechnen konnte. So sammelt sich ein Kreis von Dienstbeflissenen, die, durch winkende Geschenke und Beförderung angestachelt, ihren Eifer für die Sache bekunden, aber nur wenige mögen als opferbereite Bekenner gezählt haben. Während so von Tell el Amarna dem Lande die Reform offiziell aufgenötigt wird, glimmt doch die Verehrung des Althergebrachten weiter, den König und seine Umgebung isolierend. Mit dem Tode des Gründers bricht auch das Glaubensgebäude zusammen. Noch verteidigen seine unmittelbaren Nachfolger einige Jahre sein Werk, aber Tutanchaton gibt bereits den Widerstand gegen die Thebanische Reaktion auf, nennt sich Tutanchamon, stellt den Amonsdienst wieder her und setzt den unterbrochenen Tempelbau in Luxor fort.

Unter seinem Nachfolger Haremheb erhebt sich die Macht Amons vollends und Echnaton wird als Ketzer verflucht; seine Residenz verödet. Damit hat ein Menschenwerk seinen Abschluß gefunden, das von innerster Begeisterung getragen, nicht Herzen zu gewinnen gesucht hatte, sondern kraft königlicher Befehle innerstes Menschengut anzutasten sich vermessen hatte. Nicht so sehr der innere Gehalt des Glaubens war ja neu, als die Form, und ihr zuliebe war die Hingabe alles vertraut alten Formalen verlangt worden.

Mehr und mehr gewinnt besonders die Amonpriesterschaft in der Folgezeit Macht und Einfluß. Weite Besitzungen waren in das Eigentum des Gottes, bzw. seines Tempelkollegiums übergegangen, wie z. B. Nubien, das schließlich der Staatsverwaltung gänzlich entzogen, Amonsgut wurde. Einen Begriff von dem Vermögen des Amon von Theben gibt uns eine Aufstellung des Besitzstandes unter Ramses III. (erhalten im „Großen Papyrus Harris", mitgeteilt nach Erman-Ranke, Ägypten, S. 340f.). Danach gehörten dem Gotte 81.322 Menschen, 421.362 Vieh, 433 Gärten, zirka 2393 qkm Äcker, 83 Schiffe, 46 Werften, 65 Ortschaften. An Abgaben erhielt er in Gold 51 kg 833 g, in Silber 997 kg 805 g, in Kupfer 2395 kg 120 g; hiezu kommen ungeheure Summen von Naturallieferungen, von deren Umfang uns die gelieferte Weinsumme von 25.405 Gefäßen einen Begriff geben kann. Über ein derartiges Vermögen verfügt die Priesterschaft und in erster Linie der Erste Priester des Amon, der zu dieser Zeit, wie wir bereits früher bemerkt haben, zugleich über die Priesterschaft des ganzen Landes gestellt war. Um die Wende des ersten Jahrtausends ist der Einfluß der Priesterschaft auf den Staat so weit gediehen, daß mit Herihor ein Hohepriester des Amon den Thron besteigt.

Das Pharaonenreich geht seiner Auflösung entgegen. Fremdlinge langen nach der Krone, die sie durch Verschwägerung mit der einflußreichen Priesterschaft zu erhalten trachten. Das gelehrte Priestertum jener Zeit stellt aber zugleich den Hort des Altnationalen im allgemeinen Durchsickern des Fremden dar. Theben, längst nicht mehr die Residenz, sinkt nach der Plünderung durch die Assyrer um 660 v. Chr. vollends zur unbedeutenden Provinzstadt herab. Tief im Sudan erblüht das neue Zentrum des Amonkultes, bis König Ergamenes dem dortigen Priesterregiment ein gewaltsames Ende bereitet.

In den einzelnen Tempelkollegien Ägyptens regt sich allenthalben gelehrtes

Treiben, die alten Schriften der Tempelarchive werden durchforscht und neu abgeschrieben oder verarbeitet. Die Kenntnis mancher Sage verdanken wir dem Eifer dieser Zeit. Manche Legende erscheint verarbeitet in den Inschriften, die in Hieroglyphen, nur mehr wenigen Kundigen lesbar, Wand an Wand die mächtigen Tempelbauten der letzten vorchristlichen Jahrhunderte füllen. So erzählen uns die Tempelwände von Edfu von den Heldentaten des Horus. Die Sage in ihrer dortigen Gestalt ist deutlich eine gelehrt tendenziöse Schöpfung, die wahrscheinlich sehr verschieden altes Gut aufweist; sie setzt sich offenbar aus einer Reihe ineinander verflochtener Erzählungen zusammen, wobei die Lokalform des Horus von Edfu als Hauptheld erscheint. Er tritt als Schirmherr des Re-Harachte auf, gegen den sich Verschwörer erhoben haben, als er in Nubien weilt. Seth begegnet uns im weiteren Verlaufe als ihr Oberhaupt, wie er ja auch sonst als Übeltäter erscheint. In zahlreichen Kämpfen besiegt Horus von Edfu als geflügelte Sonnenscheibe, als falkenköpfiger Mensch oder als Löwe mit Menschenhaupt den Feind und drängt ihn nilabwärts nach dem Roten Meere aus Ägypten. Dann kehrt er nach Nubien zurück, wo der Götterkönig die Anbringung der geflügelten Sonnenscheibe, die ihn eben selbst geschützt hatte, über den Tempeltüren zum Schutze der Gotteshäuser verfügt.

Im Tempel von Saft el Henne scheint man die Sage von der Herrschaft der Götter als Könige auf einen Statuenschrein übertragen zu haben, auf dem sich die Geschichte der Regentschaft von Schow und seinem Sohne Geb befindet, während Re bereits als Greis von der Regierung zurückgetreten erscheint. Ähnlich wie die Sagen bedecken alte Götterhymnen die Wände und auch die Urkunden aus längt vergangener Zeit meißelt man gern hier ein, um längst gewährleistete Rechte und Verträge zu dokumentieren, wobei man hie und da auch vor einer Fälschung nicht zurückscheut.

Aber auch einer anderen Quelle, die seit jeher in Ägypten fließt, verdanken wir die Erhaltung manches Alten: Es ist die Verwendung eines Textes als Beschwörung. So finden wir in Zauberformeln gegen Schlangen eine Erzählung verarbeitet, die Re als gealterten Götterkönig schildert. Isis will seinen wahren Namen kennen lernen, der ihm seine Macht verleiht, formt eine Schlange, die den Gott beißt. Niemand kann ihn von den Schmerzen befreien, da fordert Isis den Namen als Preis für die Heilung. Ebenfalls der ihr zugeschriebenen Kraft wegen hat man die Sage von der beabsichtigten Vernichtung des Menschengeschlechtes und seiner Errettung in zwei Gräbern der Ramessidenzeit (Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr.) aufgezeichnet. Die Menschen hatten sich gegen den gealterten Re empört, der nun seine Tochter Hathor-Sechmet gegen sie entsandte. Re aber wollte endlich den Rest der Menschen gegen das Wüten der Göttin schützen und ließ einen blutrot gefärbten Rauschtrank ausschütten, den Hathor einschlürfte und trunken die Menschen nicht mehr erkannte. Re aber zog sich auf den Rücken der Himmelskuh zurück. Als sie sich aufrichtete, erzitterte sie wegen der Höhe; da stellte Re seinen Sohn Schow und die Trägergötter unter sie.

In der Berufung auf das heilige Alter seiner Lehren und in gewissenhaftester Beobachtung aller kultischen Formen lernen die Griechen das altgewordene Ägyptertum kennen. Mit Staunen sprechen sie von dem frömmsten Volke der

Erde, dessen überpeinliche Riten und Kulte, besonders die Tierverehrung, ihnen oft zugleich kraus und lächerlich erscheinen.

Seit der ältesten Zeit lag aber für den Ägypter in der äußeren Form, dem Wortlaut des Spruches, der Art und Reihenfolge der Handlungen bestimmende Kraft. In den Zeremonien der Tempel lebt das Bild des Gottes sein Leben. Hier wird für seinen Unterhalt, für seine Bedürfnisse gesorgt, hier wird er verehrt. In feierlicher Prozession wird er an Festtagen umhergeführt, genießt der Musik und des Tanzes und fährt auf seiner Barke im heiligen See oder besucht in festlichem Geleite einen anderen Gott. Zur Vereinigung mit der Sonne bringt man das Bild auf das Tempeldach. An die mythischen Schicksale anknüpfend, nehmen die Zeremonien außer dem allgemeinen Gepräge täglicher Wartung und Verehrung besondere, mit der Eigenart des Gottes verbundene Formen an, die vor allem an Festen hervortreten, wie dies vielfach bei den genannten Ausfahrten und Besuchen der Fall ist und wie wir es besonders in den Osiriszeremonien gesehen haben.

Perser, Mazedonier und Römer waren nacheinander Herren des Landes geworden. In starrer Größe bedecken sich die Mauern der Tempel, die auch die neuen Herren den heimischen Göttern huldigend erbauen, mit Inschriften, die Uraltes bewahrend, den Enkeln verkünden. Der Gott der Ptolemäer, Serapis, der Griechen und Ägypter vereinigen sollte, gewann wohl Anhang, aber auch der Ptolemäer und nach ihm der Cäsar trat als Sohn des Re vor die altheimischen Götter.

Die Religion der Inder

Von

Robert Reininger

1. Einleitung

Die Zeit, da man Indien für die Urheimat des Menschengeschlechts oder auch nur der Indogermanen hielt, ist längst vorüber. Dennoch umweht auch heute noch ein Zauber des Geheimnisvollen dieses wunderbare Land und Volk der Inder. Es ist nicht die frühe Zivilisation, welche hier unsere Bewunderung zuerst erregt — darin wird Indien von China übertroffen — sondern die uralte geistige Kultur, wie sie aus seinen heiligen Büchern, seiner Poesie und späterhin aus philosophischen Systemen von großer spekulativer Kraft zu uns spricht. Viel zwar war allezeit von der „alten Weisheit der Inder" die Rede, aber verhältnismäßig wenig ist auch heute noch in weiteren Kreisen davon bekannt. Kein Wunder, daß sich allerlei Sagenhaftes darum zu spinnen pflegt und daß der Mystizismus (der nicht mit echter Mystik verwechselt werden darf), sich halbverstandener Lehren bemächtigt und damit manche Verwirrung anrichtet. Aber auch vor dem schärferen Blicke der Wissenschaft entfaltet sich hier das Bild einer Geisteswelt, die nicht nur durch ihr Alter Ehrfurcht gebietet, sondern auch in vergänglicher Hülle erhabene Gedanken in sich birgt, welche um ihrer selbst willen die höchste Beachtung verdienen. Je tiefer wir zu den letzten Quellen indischer Kultur vordringen, in desto ursprünglicherer Frische tritt uns die Eigenart des indischen Geistes entgegen. Den eigentlichen Mittelpunkt seines Lebens bildet aber von Anfang an die religiöse Gedankenwelt.

Es mochte 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung gewesen sein, als jenes Volk, das wir mit einem ursprünglich persischen Namen die „Inder" nennen, von Nordwesten her in das fruchtbare Stromgebiet des Indus einbrach. Sie selbst nannten sich Âryas (Arier), was soviel bedeutet wie die „Edlen", „Vornehmen" oder auch die „Getreuen". Die Inder sind so das am weitesten nach Osten abgewanderte Glied der indogermanischen Sprachenfamilie. Sie haben vermutlich durch ihre anfängliche Vermischung mit der dunkelfarbigen Urbevölkerung ihr charakteristisches und von den verwandten Westvölkern so deutlich abweichendes Aussehen erhalten. Erst später wurde dann durch die Kastenbildung einer weiteren Rassenmischung vorgebeugt. Als diese Arier in das Indusland einwanderten, brachten sie schon eine gewisse Kultur mit: ein wohlgeordnetes Familienleben, Anfänge staatlicher Ordnung und eine über den Dämonenkult bereits hinausgewachsene Religionsform. Sie kamen dort aber

noch nicht zur Ruhe, sondern drangen dann weiterhin in das Stromgebiet des Ganges und in die Hochebene des Dekhan vor. Diesen drei Siedlungsperioden entsprechen auch drei Perioden indischer Kultur und ihrgemäß auch drei Hauptformen der Religion: die Hymnenzeit, die Brahmareligion und der Buddhismus. Als ganz ungefähre Zeitangabe für ihren Beginn mögen die Jahre 2000, 1000 und 500 v. Chr. gelten.

Die religiöse Einstellung wurzelt tief im Wesen der indischen Seele. Es hängt dies mit der pessimistischen Lebensauffassung dieses Volkes zusammen, welche sich nach der frischeren Lebensfreudigkeit der ältesten Zeit immer mehr geltend macht und vielleicht als eine Folge der Rassenmischung angesehen werden kann. Sie drückt sich in der allen Sekten und philosophischen Systemen gemeinsamen Überzeugung aus, daß alles Leben Leiden sei, und zwar seinem unaufhebbaren Wesen nach, ganz unabhängig von der zufälligen Lebensgestaltung des einzelnen. Daraus entspringt die tiefe Sehnsucht nach Erlösung von allem Erdendasein für jetzt und für alle Zukunft. Die Inder waren aber auch ein philosophisch hochveranlagtes Volk mit ungewöhnlicher spekulativer Begabung und natürlichem Scharfsinn, der sich gelegentlich in einer naiven Freude an Abstraktionen und logischen Spitzfindigkeiten äußert. Es ist kein Zufall, daß die Inder auch die Erfinder unseres Zahlensystems und des Schachspieles sind. Da nun ihr ganzes Sinnen und Denken auf Erlösung gerichtet war, so berühren sich Philosophie und Religion in diesem gemeinsamen Ziel, ja fließen vielfach zu einer untrennbaren Einheit zusammen. Die Philosophie geht hier nicht bloß wie anderswo aus religiösen Vorstellungsweisen hervor, sondern wirkt auch ihrerseits ganz unmittelbar an der Religionsbildung mit. Die Religion der Inder stellt sich daher als eine Verbindung von Mythos und Spekulation dar: sie ist ihrem Wesen nach Theosophie. Ähnliches gilt übrigens auch von der indischen Kunst; die indische Baukunst mit ihren zugleich gewaltigen und unklaren Formen ist fast immer Sakralkunst. Mit jener intellektuellen Begabung vermählt sich aber auch ein traumhafter, der Wirklichkeit abgewandter Zug in der Geistesverfassung der Inder, wie denn auch ihr Denken weder der Vergangenheit, noch der Gegenwart, noch der Zukunft zugewendet ist, sondern der Enthebung von aller Zeit und Wirklichkeit. Damit hängt ihre Unwissenheit in allen natürlichen Dingen zusammen, welche sie in Verbindung mit einer üppig wuchernden Phantasie magischen Vorstellungsweisen geneigt macht. Mancherlei Phantastik und eine Überfülle farbenreicher Bilder pflegt daher vielfach die großen einfachen Gedanken ihrer Weltanschauung zu umranken, so daß sie oft nur wie durch einen dichten Nebel sichtbar sind. Nicht mit Unrecht hat man daher die Inder „das Volk der Romantik im Altertum“ genannt.

Als Quelle für die Kenntnis der beiden älteren Religionsformen dient uns vor allem der Veda, welches Wort soviel wie „heiliges Wissen“ bedeutet. Dieses älteste indogermanische Schriftdenkmal ist nicht ein einheitliches Buch, sondern eine Sammlung aller heiligen Schriften der Inder, die Bibel an Umfang etwa sechsmal übertreffend. Sein Inhalt, aus sehr verschiedenen Zeiten stammend, ist vorwiegend ritueller Art: Hymnen und Lieder, welche die Priester zu singen hatten, Opfersprüche und Zaubersprüche. Für die älteste Zeit kommt der Rigveda in Betracht, welcher die Hymnen enthält, mit denen die Naturgötter

gefeiert wurden, und von denen uns über tausend überliefert sind. Für die zweite Periode aber bilden die Hauptquelle die Upanishads, die „Geheimlehren“, welche sich am Ende jedes Vedateiles finden und die, zunächst nur für die Brahmanen bestimmt, den Schülern und Laien nur mit gewisser Vorsicht und Zurückhaltung mitgeteilt werden durften. Sie bilden den wertvollsten Teil des Veda.

2. Die altvedische Naturreligion

Die Religion, welche die Inder in ihre neue Heimat mitbrachten, war, wie alle arischen Religionen, eine Naturreligion. Das Wesen einer solchen besteht darin, daß Naturerscheinungen willkommener und gefürchteter Art zu menschenähnlichen Wesen von übermächtiger Gewalt personifiziert werden, deren Wirkungsbereich im allgemeinen aber doch nicht über jenes Erscheinungsgebiet hinausreicht, dem sie entsprangen. Auch die Hymnen des Rigveda sind der Ausdruck einer derartigen Göttergestaltung, sie lassen aber auch bereits eine Entwicklung nach aufwärts im Sinne einer zunehmenden Vergeistigung des religiösen Bewußtseins erkennen. Sie stammen aus einer Zeit, da die Inder noch ohne Kastenbildung, ohne eigentlichen priesterlichen Kult, zu kleinen Stämmen vereint im Fünfstromlande wohnten und wurden wohl durch viele Jahrhunderte hindurch allein auf dem Wege mündlicher Tradition weitergegeben.

Die zahlreichen Naturgötter Altindiens lassen sich in solche des Lichthimmels, des Luftraumes und der Erde scheiden. Als oberstem Gotte begegnen wir hier dem Vâruna (dem griechischen Uranos), ursprünglich eine Personifikation des die Welt umschließenden und sie scheinbar umkreisenden Fixsternhimmels. Späterhin wird diese Gestalt immer mehr vergeistigt: Vâruna wird zum höchsten Herrscher des Weltalls, der, in ruhiger Majestät thronend, die Welt geordnet, vielleicht sogar hervorgebracht hat. Er gilt auch als der Herr über die Satzungen der Menschen, er ist der Hüter der Weltordnung im kosmischen und moralischen Sinn. Sein Attribut ist die Weisheit, ja die Allwissenheit: wie ein irdischer König hat er überall seine Späher und nichts bleibt ihm verborgen. Ihm naht der Mensch in seinem Schuldgefühl in Demut und erbittet seine Verzeihung. Denn er vermag viel durch seine Zauberkunst und unverbesserliche Sünder straft er mit Wassersucht. Diese Ethisierung der mächtigsten Göttergestalt ist ein bemerkenswerter Zug der altvedischen Religion. Die Erscheinungen des Windes, Regens und Gewitters werden unter dem Namen Indra verehrt. Das Gewitter wird vorgestellt als ein Kampf dieses mächtigen Gottes mit den feindseligen Dämonen, in dessen Verlauf er sie zwingt, die in einer Felsenburg eingeschlossen gehaltenen „Wolkenkühe“ freizugeben, nachdem er die Burg mit seinem Donnerkeil gespalten hat, so daß sie ihre ersehnte Regenmilch auf die Erde strömen lassen können. Indra, der auch mit einem starken Stier verglichen wird und dessen Gebrüll mit dem Donner, ist der Lieblingsgott des heroischen Zeitalters, ihm sind daher die meisten Hymnen geweiht. Und ebenso wieder werden die Erde und ihre Kräfte unter mannigfaltigen Götternamen verehrt. Das Feuer als Agni nahm hier seiner Nützlichkeit wie Gefährlichkeit wegen die erste Stelle ein. Wenn Indra zugleich der Kriegsgott war, so vertritt Agni mehr die friedlichen Seiten des Lebens. Also kurz: Alle Kräfte

und Wirkungsweisen der Natur werden als Willensäußerungen persönlicher, übermächtiger und unsterblicher, aber doch menschenähnlicher Wesen gedeutet, welche durch Opfer und Gebete beeinflußbar sind. Die Hoffnung auf menschenähnliche Wesen in menschlicher Art wirken zu können, ist ja die psychologische Wurzel aller Naturreligionen.

Die Stellung des Menschen zu diesen Göttern ist aber nicht wie bei den semitischen Religionen die einer völligen Unterwerfung unter einen despotischen Willen, sondern mehr die einer fast familiären Gleichheit. Die Götter bedürfen in gewissem Sinne ebenso der Menschen wie die Menschen der Götter, denn sie sind auf die Opferspenden angewiesen und, wer die richtigen Opfer in richtiger Weise darbringt und den richtigen Zauberspruch dazu spricht, der vermag die Götter zu zwingen, daß sie ihm seinen Willen tun. Wenn vom Nationalgott Indra gelegentlich erzählt wird, daß er, vom süßen Somatrunke berauscht, durch die Welt torkelt, so ist das zwar nicht gerade als Verspottung aufzufassen, sondern eher als eine humorvolle Symbolisierung besonders auffallender Wetterlaunen, es beweist aber doch, daß es mit der Ehrfurcht nicht genau genommen wurde. In der Tat mußte diese altvedische Naturreligion mit ihrem naiven Anthropomorphismus und dem Mangel einer eigentlichen Autorität der Götter dem Zweifel leicht Raum geben und bei zunehmender Vergeistigung des religiösen Bewußtseins von selbst zu einer Umbildung drängen. Diese Fortentwicklung erfolgte in der Weise, daß man hinter der Vielgestaltigkeit dieser Götterwelt eine einheitliche und größere Weltpotenz vermutete und sie durch Auslegung und Umdeutung der alten Überlieferung zu finden bemüht war. Dieses Streben war dadurch begünstigt, daß die altvedische Religion kein eigentlicher Polytheismus war, zu dessen Wesen es gehört, daß die Götter als selbständige Machtfaktoren nebeneinander stehen, natürlich auch kein Monotheismus, sondern das, was man nach einem Ausdrucke Max Müllers als Henotheismus zu bezeichnen pflegt: je nach Umständen tritt einer der Hauptgötter ganz in den Vordergrund, als wenn er der einzige wäre, daher es kommt, daß dieselben Taten, wie die Gründung der Erde, die Heraufführung der Sonne, die Stützung des Himmelsgewölbes bald dem Vâruna, bald dem Indra, bald dem Agni zugeschrieben werden.

Das Suchen nach einer Vereinheitlichung der Göttergestalten — zugleich der erste Anfang philosophischer Spekulation bei den Indern — tritt in den jüngeren Hymnen offen zutage, so wenn die Frage aufgeworfen wird: „Wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen sollen?“ und damit die weitere Frage nach „dem Einen Gott über den Göttern“. Das Schönste sagt uns darüber der „Schöpfungshymnus“. Er spricht vom Anfang der Welt, wobei der Urzustand als ein solcher bezeichnet wird, der weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes genannt werden dürfe: „Da war nicht Nichtsein, da war auch Sein nicht“. Jener urgründliche Anfang ist also noch über jede nähere Bestimmung erhaben. Nur als „Dieses“ (tad) oder als das „Eine“ (ekam) wagt der Dichterphilosoph ihn zu benennen und nimmt alle Aussagen über ihn wieder zur Hälfte zurück, als fürchte er, schon zuviel gesagt zu haben. Die anderen Götter aber sind erst mit der Welt entstanden und vermögen daher über den Weltursprung nichts zu

künden. Auch darüber läßt uns der Dichter in Ungewißheit, ob die Welt von jenem Urwesen geschaffen wurde oder aus ihm auf irgend eine unerklärliche Weise hervorgegangen sei, ja zuletzt wird sogar in Hinsicht jenes großen Einen selbst der Zweifel laut: „Er, im höchsten Himmelsraume — fürwahr! weiß es oder weiß auch Er es nicht?“, was wohl soviel heißen will, daß es unausgemacht bleiben muß, ob er als seiner selbst bewußt gedacht werden darf. Aber nachdem einmal der Gedanke einer hinter allen Göttern und Dingen stehenden unwandelbaren Einheit feste Wurzeln gefaßt hatte, mußte doch immer wieder der Wunsch lebendig werden, von ihm etwas zu wissen, und sagen zu können, was dieses Höchste eigentlich sei. Die immer erneuerten Versuche dieser Art bilden den Inhalt der religiösen Entwicklung bis zu den Upanischaden, wobei ihre Anfänge noch in die Rigvedazeit zurückreichen. Dazwischen liegt eine dunkle, jahrhundertelange Periode der indischen Geschichte, welche, vergleichbar der Völkerwanderung, von mannigfachen Verschiebungen der indischen Stämme unter fortwährenden Kämpfen untereinander und mit der Urbevölkerung erfüllt war. Sie bilden auch das Thema des indischen Nationalepos, des Mahâbhâratam. Als diese Bewegung allmählich zur Ruhe kam, setzte die noch für das heutige Indien so charakteristische Kastenbildung ein, welche durch Bevorzugung des Priesterstandes — der Brahmanen — auch für die Religionsbildung von großer Bedeutung wurde.

3. Die Weltanschauung der Upanischaden

Die zunächst folgende Entwicklung zeigt wieder insofern einen Rückschritt, als das den Göttern der Urreligion überlegene, einheitliche Wesen, das kein Namen nennen sollte, neuerdings zu einem dreigestaltigen Gotte personifiziert wird, der unter den Namen Prajâpati, Brahmanspati und Purusha verehrt wird. Es sind das drei Göttergestalten, die einander ablösen, oft auch in eine zusammenfließen und sich wieder trennen, bis der große Einheitsgedanke der Upanischaden siegreich durchbricht und für eine Zeit aller Vielgötterei ein Ende macht. Prajâpati ist nichts anderes als eine Personifikation der schöpferischen Naturkraft, daher er auch der „Herr der Nachkommenschaft“ heißt. Von ihm wird gesagt: „Prajâpati ist das Jahr“, was sagen will, daß er die Geschöpfe hervorbringt wie die Jahreszeiten es tun. Er ist Zeuger und Gebärer zugleich und hat die Welt aus sich heraus entlassen. Aber während diese Gestalt eines Weltenschöpfers verhältnismäßig rasch verblaßt, tritt Brahmanspati, der „Herr der Gebete“ immer mehr in den Vordergrund. Daß eine Personifikation des Gebetes allmählich zum höchsten aller Götterwesen emporwachsen konnte, ist für unser Denken allerdings merkwürdig genug. Es hängt dies mit der schon früher erwähnten Anschauung zusammen, daß das Gebet als „Stärkungsmittel der Götter“ galt, so daß diese von ihm abhängig waren. Da man nun glaubte durch die Kraft des Gebetes die Götter zwingen zu können, so mußte die Kraft des heiligen Wortes auch allen natürlichen und übernatürlichen Mächten überlegen sein. So ist es zu verstehen, daß die Personifikation des Gebetes nach und nach zum „Vater der Götter“ emporwuchs, ja zum Namen für den letzten Urgrund alles Seins wurde. Brahmanspati wird zum Brahman, was also ur-

sprünglich nichts anderes bedeutete als die den Zaubersprüchen innewohnende allgewaltige Kraft. Im dritten jener Namen wird das Urwesen als lebendes Wesen nach Analogie des Menschen gedacht, als Purusha, was sowohl „Mann“ wie „Geist“ bedeutet. Die Weltentstehung wird aufgefaßt als eine Umwandlung des Purusha, wobei aus seinem Haupt der Himmel, aus seiner Nabelgegend der Luftraum, aus seinen Füßen die Erde wird. Er ist aber noch größer als die Welt: „Tausendäugig, tausendköpfig, tausendfüßig überdeckt und umfaßt er die Welt von allen Seiten und ragt noch zehn Finger breit über sie hinaus.“

Der Begriff des Brahman übernimmt die Führung. Mit diesem Worte wird jener Urgrund der Welt benannt, den die Rigvedahymnen ahnten und suchten. Das Brahman wird gleichbedeutend mit dem letzten und höchsten Prinzip alles Seins, wobei ihm noch lange ein Rest seiner ursprünglich rituellen Bedeutung wie eine Schlacke anhängt. Man begehrte aber nun zu wissen, was dieses Brahman eigentlich sei. Die Hymnen hatten die Möglichkeit eines solchen Wissens überhaupt verneint. Es konnte daher dem suchenden Geiste nicht verborgen bleiben, daß ein Wissen um das metaphysische Urprinzig, soweit es uns überhaupt erreichbar sein konnte, von anderer Art sein müsse als jenes bildhafte, auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Wissen, das uns sonst von den Dingen der Welt gegeben ist und uns in ihr orientiert. Sollte es sich doch auf ein Sein beziehen, das allen erfahrbaren Dingen zugrunde liegt und folglich von ihnen verschieden sein muß. Man kann also im Besitze mannigfacher Erfahrungen und Kenntnisse sein und sich in Hinsicht des Brahman gleichwohl im Zustande des Nichtwissens befinden Ja, mehr noch: wer sich dieses Unterschiedes nicht bewußt ist und da glaubt, der Erkenntnis des Brahman mit den Mitteln seines natürlichen Denkens beikommen zu können, der verfehlt geradezu sein Ziel. Er macht sich unvermeidlich ein falsches Bild vom Absoluten und verstrickt sich in Irrtum. Das an und für sich nur negative Nichtwissen um das Brahman wird zu einem positiven Falschwissen, wenn es sich an Stelle des wahren Wissens drängt. Daher die Lehre, daß das Bild, welches wir uns gewöhnlicherweise von der Welt zu machen pflegen, uns das wahre Wesen der Welt verhüllt und daß wir in Unwissenheit (avidyâ) in Hinsicht des Wissenswertesten verharren, solange wir die bloße Scheinhaftigkeit jenes Bildes nicht durchschauen. „Gleichwie — heißt es — einen verborgenen Goldschatz nicht findet, wer die Stelle nicht weiß, ob er wohl immer wieder darüber hingeht, ebenso finden alle diese Kreaturen die Brahmawelt nicht, obwohl sie tagtäglich in sie eingehen, denn durch die Unwahrheit werden sie von ihr abgedrängt.“ Ist unser natürliches Weltbild aber falsch, wenn wir es auf den Urgrund der Dinge übertragen, so folgt aber auch, daß die ganze Sinnenwelt mit ihrer Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit letzten Grundes überhaupt keine wahre Wirklichkeit ist, sondern nur eine Scheinwirklichkeit, hinter der sich die einzig wahre Realität des einen, unveränderlichen Brahmans verbirgt. Alles ist eigentlich Brahman, wenn es sich auch den Sinnen und dem ungewarnten Verstande als eine Mannigfaltigkeit werdender und vergehender Dinge darstellt. Vor dem tieferen Blick verschwindet dieser „Zauber“, der Schleier der mâyâ hebt sich und wir erkennen, daß alles nur Eines ist und daß überhaupt nichts anderes wahrhaft existiert als das Brahman.

Welcher Weg führt nun aber zur wahren Erkenntnis des Brahman? Wenn wir den Grundgedanken der Upanischaden aus aller Symbolik und Phantastik, mit denen er hier noch reichlich verwoben ist, herausschälen, so ist es der: Auch wir selbst müssen ja an dem wahren Sein Anteil haben und daher dem tiefsten Grunde unser Existenz nach Brahman sein sowie alles und jedes seinem wahren Gehalt nach Brahman ist. Daher müßte die Erkenntnis unseres wahren Selbst zugleich den Schlüssel enthalten zur Welterkenntnis. Es ist das derselbe Weg, den im Grunde noch jede Metaphysik eingeschlagen hat: den Urgrund der Dinge zu deuten nach Analogie des Menschen oder einer Seite des Menschlichen. Vom Brahman heißt es: „Verschieden ist's vom Wißbaren und doch darum nicht unbewußt". Nicht unbewußt, denn an einem Punkte der Welt, den unser eigenes Ich bezeichnet, wissen wir eben dadurch, daß wir um uns selbst wissen, auch vom Brahman. Ein intuitives Schauen nach Innen also, unter Abwendung von der äußeren Wirklichkeit — „in sich gesenkt den Blick", „das Auge umwendend" — vermag uns allein jene Wesenserkenntnis zu geben oder, wie gleich gesagt sein soll, wenigstens eine Andeutung dieser Erkenntnis. Die Handhabe dazu bietet der Begriff des Purusha, der ja selbst ursprünglich „Mensch" bedeutet, in seiner Umdeutung auf den Âtman. Mit diesem Namen ist der Lebenshauch gemeint, der Herr über die Atemkräfte (prânas), die den menschlichen Leib durchziehen und in ihm ihren Halt und Mittelpunkt besitzen. „In der Mitte ist der Âtman, rund herum die Atemkräfte." Vermöge ihrer biologischen Wichtigkeit werden die prânas und mit ihnen der Âtman zur Lebenskraft überhaupt und damit zum Kern und eigentlichen Zentrum der menschlichen Existenz. Ihre Überlegenheit wird veranschaulicht durch die Parabel vom Rangstreit der Organe: um zu erproben, welches von ihnen das wichtigste sei, ziehen sie der Reihe nach aus dem Leibe aus, Auge, Ohr, Sprachvermögen usw., aber erst, nachdem der Âtman von ihm gewichen ist, verfällt er dem Tode. Der Âtman als Träger aller Lebenskräfte und als wichtigste Lebensfunktion wird so zum eigentlichen Selbst des Menschen. Aber doch nur für den ersten Anschein und die oberflächliche Betrachtung. Im Verhältnis zur Umwelt vertritt allerdings der Leib unser Ich. Aber dieser Leib gehört doch wieder „mir" und daher muß „ich" etwas anderes sein als dieser Leib. Ich bin also meine „Seele", aber doch auch nicht wieder alles, was in meiner Seele vorgeht, sondern nur das, was an ihr wesentlich ist. Je eindringlicher sich die Reflexion auf das eigene Selbst richtet, desto mehr scheint es in unergründliche Tiefen zu entfliehen. Es besitzt, um es in der Sprache heutiger Philosophie auszudrücken, perspektivischen Charakter. Und eben darum ist auch der Âtman letzten Grundes unerkennbar. Der große Vedalehrer Yâjnavalkya — der einzige Eigennahme, der uns aus jener Zeit erhalten ist — belehrt den König Janaka, der ihn um das Wesen des Âtman befragt hatte: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens." Denn: „Wahrlich, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstehbar, erkennend, nicht erkennbar." Es ist, wie wir heute sagen würden, das Subjekt von alledem, aber niemals Objekt, da jeder Versuch es zu objektivieren wieder sein Ursein als Subjekt voraussetzt. Nur hinweisen

also kann man auf dieses letzte und tiefste Selbst eines jeden, nicht es begrifflich erfassen und festhalten.

Hier knüpft nun die Deutung des Brahman an. Waren doch Brahmanspati und Purusha ursprünglich gleichermaßen Bezeichnungen für das einheitliche Urwesen gewesen, während zugleich der Begriff des Purusha zu dem des Âtman vertieft worden war. Brahman und Âtman werden einander gleichgesetzt. Sieht man von den zum Teil recht naiven Vorstellungsweisen ab, mit denen umkleidet dieser Gedanke anfänglich auftritt, so ergibt sich als die große und erhabene Grundanschauung der Upanischaden die, daß der unfaßbare Einheitsgrund der Welt identisch ist mit dem unergründlichen Wesen des eigenen Selbst. Wenn jetzt gefragt wird nach der Natur des Brahman, so lautet die Antwort: „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.“ Das wahre Ursein darf nicht draußen gesucht werden in dem trügerischen Schein der Sinnenwelt, es liegt in jedem von uns, in dem unerforschlichen Grunde unserer Seele. Daher das „große Wort“: aham brahma asmi, „ich bin das Brahman“. Und eben darum sind alle Wesen im tiefsten Grunde ein und dasselbe Wesen, denn alle sind Brahman. Jeder kann, wenn er die Erscheinungen der Welt an sich vorüberziehen sieht, zu sich selber sagen: tat twam asi, „das bist du“! Damit wird aber auch der Âtman aus der Enge der Individualität befreit, er wird selbst zum Weltwesen, das allem gleichermaßen zugrunde liegt. Und umgekehrt ist damit vorgebeugt, daß das Brahman zu einer persönlichen Gottheit neben anderen Göttern wird. Die Ausdrücke Brahman und Âtman treten wechselweise füreinander ein. Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein, Gott und Seele fallen hier in Eines zusammen, wie es die religiöse Mystik aller Zeiten immer wieder ersehnt hat. In mannigfachen Vergleichen wird dieses Enthaltensein des Einen in allem anschaulich zu machen gesucht, wobei die Übersinnlichkeit des Gedankens symbolisiert wird durch die Unsichtbarkeit jener Gemeinsamkeit. So, wenn der allverbreitete Brahman-Âtman einem Salzklumpen verglichen wird, der, in Wasser gelöst, unsichtbar wird, während der salzige Geschmack des Wassers gleichwohl seine Anwesenheit verrät. Oder es heißt von ihm: „Dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn, oder Gerstenkorn, oder Senfkorn, oder Hirsekorn, oder eines Hirsekornes Kern; dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten.“ Das will heißen: der Âtman, der sozusagen zu einem imaginären Punkt zusammenschrumpft, wenn wir ihn erfassen wollen, ist doch zugleich unendlich mehr als jede einzelne Erscheinung, ja als alle Erscheinungen zusammengenommen, denn er ist das, was, selbst nicht sinnlich erscheinend, ihnen allen von Ewigkeit zu Ewigkeit zugrunde liegt. Zu erkennen aber, was denn nun der Brahman-Âtman eigentlich sei, ist uns versagt. Es muß in dieser letzten und höchsten Frage bei einer Andeutung, einem Hinweise sein Bewenden haben.

Die Upanischaden vermögen sich in Hinsicht des Gottesgedankens noch nicht zu voller Klarheit durchzuringen. Eine pantheistische Auffassung, derzufolge das Brahman eigentlich die Welt ist und nur dem im Sinnenschein befangenen Auge verborgen bleibt, und eine theistische, nach welcher es außer der Welt steht und diese aus sich hervorgehen läßt, stehen miteinander im Kampfe.

Der Theismus, welcher hier nicht aus dem ursprünglichen Polytheismus, sondern aus dem Pantheismus sich entwickelt, sucht dann später Anschluß an die alte Volksreligion. Hier gilt Brahman als persönliches Wesen, dem die anderen Götter unterstellt sind, welche aus „Furcht“ vor ihm ihre Tätigkeiten verrichten, wenn er auch niemals geradezu als „Gott“ (deva) bezeichnet wird, sondern als „Herr“ (îçvara). Man darf wohl annehmen, daß die reinere pantheistische Form überhaupt auf die Kreise der Gebildeten beschränkt blieb. Dort, wo die Upanischaden auf der Höhe ihres Grundgedankens stehen, neigen sie dazu, alle Aussagen über die Gottheit als uneigentlich oder symbolisch aufzufassen. Es kommt dies in den Texten durch die poetische Wendung zum Ausdruck, daß dem Brahman absichtlich widersprechende Prädikate beigelegt werden: „Rastend ist es und doch rastlos, ferne ist es und doch so nahe; in allem ist es inwendig und doch außerhalb allem da.“ Am schärfsten wird die Unsagbarkeit des Urprinzipes ausgedrückt durch die oft wiederkehrende Formel: neti, neti, „es ist nicht so“, nämlich nicht so, wie wir es ausdrücken können und wie immer wir es bestimmen wollten, so treffen wir doch sein wahres Wesen nicht. Und ebenso bleibt das Verhältnis der Sinnenwelt zum Brahman letzten Grundes ungeklärt. Auch die erstere gilt als real, nur als eine Wirklichkeit geringeren Ranges. Es ist das sichtbare Sein zwar nicht das Urwesen selbst, aber doch gewissermaßen seine Erscheinung oder, in theistischer Wendung, sein Werk. Erst die viel spätere Vedanta-Philosophie hat hier Klarheit geschaffen, indem sie die Sinnenwelt für subjektiven Schein erklärt, der uns zu täuschen erst aufhört, wenn wir zur wahren Einsicht von der Alleinexistenz des Brahman-Âtman vorgedrungen sind. Nach dieser Lehre hat überhaupt nur das Brahman wahrhafte Wirklichkeit, während die Sinnenwelt eigentlich gar nicht existiert, sondern nur im Stande des Nichtwissens für real gehalten wird. Wie diese Täuschung zustande kommt, wo doch gar nichts anderes existiert als das Brahman, wird allerdings auch hier nicht in befriedigender Weise erklärt.

Daß die Upanischaden in diesen Fragen nicht zur Klarheit kommen konnten, hat wohl zum Teil auch darin seinen Grund, daß sie an dem Glauben an die Seelenwanderung festhalten, welcher seinem Wesen nach eine Vielheit individueller Seelen voraussetzt und mit der Einzigkeit des Âtman sich nicht widerspruchslos vereinigen läßt. Der altvedischen Zeit mit ihrer heiteren und sorglosen Lebensstimmung war diese Lehre noch fremd. Man erwartete zwar eine Fortdauer des Daseins nach dem Tode als Lohn für eine fromme Lebensführung, auch ist gelegentlich von tiefen Orten der Finsternis und des Schreckens die Rede, welche den Übeltäter erwarten, aber von einer unaufhörlichen Wiederholung der irdischen Existenz durch Wiedergeburt findet sich dort kaum eine Spur. Der Ursprung dieses Glaubens liegt im Dunkel, wenn er auch in der späteren Zeit mit gewisser Absichtlichkeit in graue Vergangenheit zurückgeschoben wird. Sicher aber ist, daß er zur Zeit der Upanischaden, in welcher eine pessimistische Stimmung und eine allgemeine Verdüsterung der Lebensansicht Platz gegriffen hatten, bereits feste Wurzeln gefaßt hatte und daß er seitdem bis zur Gegenwart mit unverminderter Kraft sich erhalten hat. Der Sinn dieser Lehre ist ein moralischer: die Aufgabe, die dem Menschen in seinem irdischen Dasein gesetzt ist, ist seine sittliche Läuterung; wird diese nicht vollkommen erreicht

oder verstrickt sich der Mensch gar in Sündhaftigkeit, so wird er zur Strafe wiedergeboren, womit ihm zugleich Gelegenheit gegeben ist, das früher Versäumte nachzuholen. Der Glaube an die Seelenwanderung (Metempsychose) und an die Wiedergeburt (Palingenese) verspricht somit Aufschluß über das Schicksal, das uns nach dem Tode erwartet, er gibt aber auch zugleich eine Rechtfertigung der Leiden und Übel des Lebens und erleichtert es dem Menschen dadurch, sich mit ihnen abzufinden. Denn das Leid ist dem Menschen am unerträglichsten, wenn es ihm als blinder Zufall entgegentritt und es mildert sich durch sinnvolles Verstehen. Eine solche Sinnerklärung des Leides bietet die Metempsychose, indem sie die Schmerzen des jetzigen Daseins auffaßt als eine Vergeltung für die Schuld eines früheren und zugleich als Läuterung für ein künftiges. Bei den Indern wenigstens tritt uns dieser Glaube von Anfang an mit der Deutung entgegen, daß es kein unverschuldetes Unglück gibt und daß alles, was wir hier an Leid und Ungerechtigkeit zu erdulden haben, seine Erklärung darin findet, daß es eine Buße ist für die in früheren Existenzen angehäufte eigene Schuld.

In den ältesten Texten wird die Vergeltung in der primitivsten Form der Strafe, in jener der Rache gedacht. Alles Gute und Böse, das wir jemandem zugefügt, sei es Mensch oder Tier, wird uns von denselben Wesen im nächsten Leben in gleicher Weise zugefügt. So wenn, gleichsam in einer Vision, gezeigt wird, wie eine Gruppe schreiender Männer andere schreiende Männer in Stücke haut mit den Worten: „So haben sie uns in jener Welt getan und so tun wir es ihnen in dieser Welt wieder.“ Später wird aus der Lebensführung in einem früheren Dasein die Beschaffenheit des angeborenen Charakters in dem gegenwärtigen erklärt: „Gut wird einer durch gute Tat, böse durch böse Tat.“ Als gute Werke gelten Mildtätigkeit, Rechtschaffenheit, Wahrhaftigkeit, Schonung auch für Tiere, Gastfreundschaft, Gatten-, Kinder- und Enkelpflichten, Darbringung der Opfer, Lernen der Veden: „Wie von einem mit Blüten bedeckten Baum der Duft weithin weht, also auch weht weithin der Duft einer guten Tat.“ Aber zu dem, was der Inder am heißesten ersehnt: zur Erlösung von allem Dasein und aller Wiedergeburt führen auch die guten Werke nicht. Sie finden zwar ihren Lohn, aber doch nur in jener Sphäre, in der sie selbst liegen: im Endlichen. Die spätere Vorstellung der Upanischaden ist die, daß alle Seelen nach dem Tode vorerst zum Monde ziehen und dort einer Art Prüfung unterworfen werden. Nur wenige Auserwählte gehen den „Götterweg“ zur ewigen Vereinigung mit Brahman, die anderen kehren zurück zu einer neuen Geburt, und zwar die Guten als Menschen, die Bösen in mancherlei Tiergestalten. Uns, die wir an den furchtbaren Gedanken ewiger Höllenstrafen gewohnt sind, könnte die Seelenwanderung nichts Schreckliches bedeuten. Im Gegenteil: mit ihrer Idee angemessener Sühne und immer wieder erneuerter Gelegenheit zur Besserung bis zu vollkommener Läuterung möchte sie beinahe als die dem menschlichen Gemütsbedürfnisse am allermeisten entgegenkommende Ansicht über das Fortleben nach dem Tode erscheinen. In der Tat haben auch viele bedeutende Denker des Abendlandes mit dieser Lehre sympathisiert, nicht nur Pythagoras, Plato und Plotin, sondern auch Hume, Lichtenberg, Lessing, Goethe und Kant. Nicht so bei den Indern. Ihnen erschien gerade die Wiedergeburt, das Nochmal-leben-

Müssen als das allerschrecklichste Los des Menschen und „Erlösung“ bedeutet für sie vor allem Erlösung von der Wiedergeburt. Wie aber gelangt man zur wahren, daseinsfreien, ewigen Erlösung? Die Antwort lautet: durch das Eingehen in das Brahman. Da wir aber ohnehin alle unserem wahren Wesen nach Brahman sind, kann dieses „Eingehen“ nicht einen realen Vorgang in der Zeit bedeuten, nicht ein Werden zu etwas, was man früher nicht war, sondern nur das Innewerden eines von jeher Vorhandenen, wenn auch dem Bewußtsein nicht immer Gegenwärtigen. Wir sind ja nichts anderes als Brahman, aber wir wissen es nicht immer! Daher ist der Weg zur Erlösung der Weg der Erkenntnis, des richtigen Wissens. „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman und auch die Götter haben nicht Macht zu bewirken, daß er es nicht wird.“ Die Erlösung ist also in dem Augenblicke vollzogen, in dem ein Mensch sich von dem das wahre Wesen verdunkelnden Nichtwissen befreit, die Illusion des Nicht-Brahma-Seins durchschaut und seiner ewigen Identität mit der Urkraft sich bewußt wird. Daher lehrt Yâjnavalkya ausdrücklich: das Âtmanwissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist die Erlösung selbst. Derjenige aber, welcher die erlösende Erkenntnis in diesem Leben nicht gefunden hat, wird so oft wiedergeboren, bis er sie findet, also vielleicht unzählige Male. Die guten und bösen Taten haben darauf nur insofern einen Einfluß, als es von ihnen abhängt, in welcher Gestalt die Wiedergeburt erfolgt. Denn wer in einer niederen Kaste oder gar als Tier wiedergeboren wird, hat natürlich weniger Aussicht zur ewigen Wahrheit vorzudringen als der, welcher auf Grund seiner Verdienste in einem früheren Dasein in der Gestalt eines Brahmanen sein neues Leben führen darf. Ist aber, wann immer, die große Einsicht von der Wesensidentität mit dem göttlichen Urgrund aller Dinge gewonnen, so hat die Wanderung der Seele für immer ein Ende.

Das Wandern der Seele durch die Reiche des Todes ist also die Folge eines Irrtums in Hinsicht ihres Wesens, die Erlösung ist von selbst gegeben mit der Einsicht in ihre metaphysische Einheit mit dem Ur-Einen, also mit der Erkenntnis ihrer wahren Wesenheit. Nicht wenige Fragen philosophischer Art drängen sich hier auf, denen die doch immer noch halbmythische Denkweise der Upanischaden nicht gewachsen war. Daher treffen wir auch vielfach auf eine Vergröberung jenes großen Gedankens, etwa im Sinne eines zeitlichen Vorganges oder der Überwindung einer räumlichen Trennung zwischen der Einzelseele und dem Brahman-Âtman, wobei es unterschieden bleiben muß, inwieweit hier die verschiedene Abfassungszeit der einzelnen Upanischaden oder die verschiedene Mentalität ihrer Verfasser dafür verantwortlich gemacht werden dürfen. Viel wichtiger war es jedenfalls für das religiöse Bedürfnis jener Zeit, sich die heilsamen Folgen auszumalen, welche sich an die Erlösung knüpfen, als ihren Grundgedanken in alle spekulativen Tiefen zu verfolgen. Mit der erreichten Erkenntnis zieht sich die Seele gleichsam aus der Sinnenwelt zurück und, was den Unwissenden immer wieder in Unruhe und Leid versetzt, geht sie nichts mehr an. Denn für den Erlösten schwinden alle auf das irdische Dasein gerichteten Wünsche, Begehrungen, Leidenschaften und Kümmernisse: „Wer kann wünschen, wer alles hat?“ Indem er sein Selbst in allem wiedererkennt, ist er voll inneren Friedens, voller Ruhe und Gesammeltheit. „Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen

auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper da. Aber das Körperlose, das Unsterbliche ist lauter Brahman, ist lauter Licht." Darum wird auch das Brahman selbst als „Wonne" (ânanda) bezeichnet und dem Tiefschlaf verglichen, wo das Bewußtsein und damit alle Gegensätzlichkeit schwindet, wo das Bewußtsein, dies oder jenes zu sein, übergeht in das unsagbare Gefühl, alles zu sein: „Dann ist der Vater nicht Vater, und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden" — alle Gegensätze sind verschwunden. Für den Erlösten verlieren aber auch alle guten und bösen Werke ihre Bedeutung, auch künftige Werke haften ihm nicht mehr an, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotosblume haftet. Er steht von diesem Augenblicke an jenseits von Gut und Böse.

In dieser Reinheit vermochte sich die Religion der Upanischaden nicht zu halten, sobald sie aus den Kreisen der Eingeweihten in das Volksbewußtsein einzudringen begann. Es zeigt sich hier wieder jene Erscheinung, welche für die ganze indische Mythologie charakteristisch ist: daß sie aus der Vielheit der Göttergestalten zur Einheit emporstrebt, daß sich diese Einheit aber, kaum daß sie erreicht ist, wieder in eine Vielheit von Göttern aufspaltet. Schon in den jüngeren Upanischaden macht sich ein Zug zur Personifikation des Brahman bemerkbar: es wird zu einem Wesen außer der Welt, das „der Brahma" heißt. Daneben tauchen aber aus dem Dunkel der Rigvedazeit zwei halbvergessene Göttergestalten auf, die allmählich zu beherrschender Stellung aufrücken. Das ist Vishnu, ursprünglich der Sonnengott, welcher jetzt zum „Erhalter" wird, zum obersten Gotte, von dem die anderen abhängen. Er gilt auch als eine Art persönlicher Erlöser, der bald in menschlicher, bald in tierischer, bald in übermenschlicher Gestalt „herabsteigt" (zumeist ist von zehn solchen Herabsteigungen die Rede), um auf Erden wunderbare Werke zu verrichten. Ihm zur Seite tritt Çiva oder Rudra, ursprünglich eine Personifikation des zündenden und zerstörenden Blitzes, daher „der Zerstörer" genannt, der auf dem Himalaya als der Herr der Berge thront. Brahma, Vishnu und Çiva sind die drei Nationalgottheiten des Mahâbhâratam, von denen bald die eine, bald die andere als die höchste erscheint, die aber selbst wieder zu einer Art Dreieinigkeit, dem Trimurti, zusammenfließen, dessen Symbol das Dreieck ist: „Fürwahr, der, welcher Vishnu ist, der ist der Rudra, und der, welcher Rudra ist, der ist der Urvater der Welt (Brahma). Ein Wesen ist es und drei Götter: Rudra, Vishnu und der Urvater." Allmählich strebt diese Entwicklung einer Eingottlehre zu, indem Vishunu als der eigentliche Allgott immer mehr in den Vordergrund tritt und zum Hüter der Sitten und der Gerechtigkeit wird. Heute aber ist nach Auswanderung des Buddhismus aus Indien wieder Çiva mit seiner grausamen Gattin Kali, der im Gefolge von Tausenden von Dämonen in götzendienerischer Weise verehrt wird, an erste Stelle aufgerückt. Brahma ist beinahe vergessen, auch Vishnu tritt zurück.

4. Der Buddhismus

Schon in früher Zeit traten an vielen Orten Lehrer auf, die sich von der Vedatradition losgelöst hatten und einen neuen, „wahreren" Weg zur Erlösung

gefunden zu haben glaubten. Man nannte sie im Gegensatze zu den Brahmanen die „Asketen" oder Samanas. Sie gründeten unter dem Schutze der vorbildlichen Glaubensfreiheit, welche in Indien herrschte, zahlreiche Sekten, von denen manche einer hohen Reinheit der Lehre und des Lebens zustrebten, während andere wieder in düsterer Selbstpeinigung oder in lächerlichen Äußerlichkeiten das Heil suchten. So gab es „Hundeheilige", deren Gelübte sie band, nach Hundeart sich zu benehmen, „Kuhheilige", „Wasserheilige", „die Nackten" und ähnliche Narreteien. Eine solche Sekte unter vielen war ursprünglich auch jene religiöse Richtung, die wir heute kurzweg als Buddhismus bezeichnen. „Buddha" war aber in jeder Zeit kein Eigenname, sondern wurde oftmals solchen neuen Heilsverkündern beigelegt, wie denn auch die Buddhisten selbst das Erscheinen eines neuen Buddha für möglich hielten. Daß uns gerade der Asket Gotama, der im 6. Jahrhundert v. Chr. seine Lehre vortrug, als der Buddha gilt (was soviel heißt wie „der Erkennende" oder „der Erleuchtete"), hat allein darin seinen Grund, daß nur seine Sekte sich zu einer Weltreligion entwickelte.

Dieser Buddha also war in Kapilavastu, einer Stadt, die in den Vorbergen des Himalaya liegt, aus dem reichen und angesehenen Geschlechte der Sakya geboren. Wieviel an den Berichten über sein Leben der Legende angehört, bleibt ungewiß. Aber wenn er auch sicher kein „Königssohn" war, so wuchs er doch in Reichtum und wohlbehütet auf und er selbst soll sich in allen Künsten und im Waffenhandwerk früh als Meister erwiesen haben. Seine Erweckung wird geschildert in der poesievollen Erzählung von den vier Ausfahrten des noch lebensunkundigen Jünglings nach den Gärten vor der Stadt. An vier aufeinanderfolgenden Tagen treten ihm hier die Bilder der Vergänglichkeit alles Irdischen in der Gestalt eines hilflosen Greises, eines schwer Kranken und eines Leichnams entgegen, während ihm am vierten Tage ein bescheidener Mönch im Bettlergewande begegnet und ihm das Bild des Friedens und der Erlösung von allem Leid der Vergänglichkeit vor Augen führt. Erschüttert von diesen Erlebnissen verläßt der Sakyasohn Vaterhaus und Familie, um sich ganz der Betrachtung hinzugeben. Seit damals sollen sieben Jahre verflossen sein, bis er sich nach schweren inneren Kämpfen und Versuchungen als Erlöster, als „Buddha" und als berufener Lehrer der Menschheit fühlte. Eines Nachts unter einem Feigenbaume soll ihm die letzte Erleuchtung gekommen sein. Er begab sich dann nach Benares (am Ganges), wo er in einem Wäldchen seine berühmten Predigten hielt, die man der Bergpredigt des Evangeliums verglichen hat und in denen er zum erstenmal die Grundgedanken seiner Lehre offenbarte. Von da an folgte ein Wanderleben im Kreise immer zahlreicher werdender Jünger. Diese bildeten eine Mönchsgemeinschaft mit strengen Regeln und Gelübden. Allen ohne Unterschied der Kasten stand es frei, diesem Orden beizutreten — eine wichtige Neuerung, die nicht wenig zur Ausbreitung der neuen Lehre beitrug. Späterhin wurden sogar Nonnen aufgenommen. Die Mönche trugen Tonsur und ein gelbes Gewand, als Besitz war ihnen nur eine Schale gestattet, um sich darin die Almosen zum Lebensunterhalt zusammenbetteln zu können. Asketische Selbstpeinigung war ebenso verpönt wie Wohlleben, beides gilt als gleich nichtig. Das rechte geistliche Leben wird einer Laute verglichen, deren Saiten nicht zu lose, aber auch nicht zu stramm gespannt sein dürfen, um den richtigen Ton zu geben.

Als dann im Alter von achtzig Jahren der Meister verschied, soll der Donner gerollt und die Erde gebebt haben. Buddha selbst hatte seine Lehre nur mündlich, in Reden von großer Weitschweifigkeit und in endlosen Wiederholungen vorgetragen. Ein Jahr nach seinem Tode versammelten sich seine Anhänger zu einem Konzil und legten die Lehre in den „Drei Körben“ (Tripitakam) nieder, welcher Name auf Sammlung und Zusammenfassung hinweist. Das Tripitakam enthält die Ordensregel, die Aussprüche Buddhas und die eigentliche Lehre.

„Wie das große Meer — so lehrt Buddha — nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmacke durchdrungen, vom Geschmacke der Erlösung.“ Dem Buddhismus ist es also nicht um ein Wissen um des Wissens willen zu tun, sondern, was an ihm an Lehrgehalt überhaupt vorkommt, steht ganz und gar im Dienste des religiösen Endzweckes. Darum verhält er sich auch gegenüber der brahmanischen Lehre neutral, denn er will nicht wie die Veden eine Erkenntnis vermitteln, sondern zielt ganz unmittelbar auf ein Tun. Der Buddhismus ist daher seinem Wesen nach keine Weltanschauung, sondern eine Lebensrichtung, und zwar eine solche, welche den Menschen ganz auf sich selbst stellt. Er kennt keine Götter, die den Menschen bei Erlangung des Heils fördern oder hindern könnten, er kennt auch keine moralischen Befehle, sondern gibt uns nur wohlgemeinte und gewissermaßen freundschaftliche Ratschläge, wie wir es anzufangen haben, um dem Lebensleid und allen Wiedergeburten zu entrinnen.

Den wesentlichsten Inhalt der ganzen buddhistischen Lehre bilden „die vier heiligen Wahrheiten“, welche der Stifter bereits im Gazellengehölz von Benares verkündet hat und die in ihrer leichten Faßbarkeit hervorragend geeignet waren, ihm Anhänger zuzuführen. Sie handeln vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Vom Leiden: „Dies, ihr Mönche, ist die Wahrheit vom Leiden: Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, vom Lieben getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz das fünferlei Haften (am Irdischen) ist Leiden.“ Diese erste Wahrheit stellt also fest, daß alles, was existiert, eben dadurch dem Leiden unterworfen ist. Keine Religion ist so vom Elend und von der Nichtigkeit alles Daseins durchdrungen wie der Buddhismus. Von der Entstehung des Leidens: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (Trishnâ, Lebensdurst), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.“ Der „Wille zum Leben“, also (um einen Ausdruck Schopenhauers zu gebrauchen), Daseinsbejahung, Genußstreben, Machtwille sind es, die mit der vermeintlichen Erhöhung des Lebens auch das Leid immer wieder entstehen lassen, denn beides, Leben und Leiden sind untrennbar verbunden. Von der Aufhebung des Leidens: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung jenes Durstes durch gänzliches Verzichten, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.“ Wenn man die Ursache des Leidens erkannt hat, so hat man auch das Mittel zu seiner Aufhebung in der Hand, denn, wenn die Ursache

aufgehoben wird, ist auch die Wirkung aufgehoben. Vom Wege zur Aufhebung des Leidens: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist der edle achtteilige Pfad: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Denken, rechtes Sich-Versenken." Diese Anweisung handelt also teils von gewissen intellektuellen Verhaltungsweisen, wie dem Glauben an diese Lehre oder der richtigen Art der Meditation, teils gibt sie Regeln des Handelns und enthält so einen Hinweis auf die Ethik des Buddhismus.

Das Prinzip der Moral kann hier weder der Wille eines höchsten Wesens sein, das es für den Buddhismus gar nicht gibt, noch auch ein vom Stifter gegebener oder aus eigener Vernunft stammender Imperativ, sondern nur der Erfolg für den Handelnden selbst. Buddha sagt uns nur aus seiner eigenen, schwer errungenen Lebensweisheit heraus: wenn du vom Leid erlöst sein willst, mußt du so und so handeln. Befolgt jemand diesen Rat nicht, so droht ihm keine andere Strafe als die natürliche Folge seines Tuns: daß er nämlich auch weiterhin in das Lebensleid verstrickt bleibt. Da nun der nach Vollkommenheit Ringende von keiner Seite Hilfe zu erwarten hat, sondern ganz auf sich selbst angewiesen bleibt, ist der Weg lang und schwer — desto höher aber auch der Sieg ganz aus eigener Kraft. Das sittliche Ideal ist aber hier im Sinne der vier Wahrheiten nicht eine kraftvolle Lebensgestaltung, welche dem Leben einen Wert zu verleihen vermöchte, sondern die innere Loslösung vom Leben und jeder Liebe zum Leben. Daher nimmt diese Moral unvermeidlich einen mönchisch-asketischen Zug an. Das wahrhaft heilige Leben ist überhaupt nur das des Bettelmönches, der sich von allen sozialen Bindungen mit Ausnahme jener seines Ordens gelöst hat, das weltliche Leben bleibt unter allen Umständen nur eine Vorstufe der Heiligkeit. Als Vorbild dient dem Strebenden die idealisierte Gestalt des „Erhabenen", der als der vollkommenste Mensch gilt, der jemals auf Erden wandelte, wenn auch immer nur als sterblicher Mensch. Ihm wird als Gegenbild die Gestalt Mâras, des „Bösen" entgegengestellt, gleichsam als die Verkörperung alles „Durstes", des Versuchers zu allen schlimmen Gedanken, Worten und Werken. Im Volksglauben wurde wohl auch diese symbolische Gestalt alsbald ebenso personifiziert, wie die Gestalt Buddhas vergöttlicht wurde. Die reine Lehre legt aber nicht so sehr Wert auf bestimmte Handlungen, wie auf die Gesinnung, aus der heraus sie geschehen. Denn der Weg, den Buddha selbst gewiesen hat, ist nicht nur die Selbstverleugnung, sondern auch die Liebe und die Ausbreitung der Liebe: „Alle Mittel, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, ihr Mönche, haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt." Daher ist die erbarmende Liebe allen Geschöpfen gegenüber ein charakteristischer Grundzug buddhistischer Lebenshaltung. Damit hat der Buddhismus auf die Gesamtmoral des indischen Volkes einen tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Wenn er in seinen Forderungen auch nicht so weit geht, daß wir den Feind lieben sollen, so dürfen wir ihn doch nicht hassen, sondern sollen ihn durch Güte bezwingen: „Durch Nichtzürnen bezwing den Zorn, durch Güte zwing den Bösen selbst, durch Spende zwing den Geizigen, durch Wahrheit den, der unwahr spricht." Es ist einer der schönsten Züge dieser edlen Lehre, daß sie

die Forderung der Liebe auch ohne Unterschied auf die Tiere ausdehnt: „Man soll nicht töten, noch irgend ein lebendes Wesen töten lassen, noch es billigen, wenn andere eines töten, sondern man soll sich enthalten, den Wesen ein Leid anzutun, sowohl denen, die stark sind, als denen, die in der Welt zittern.“ Die Buddhisten sind daher Gegner der brahmanischen Tieropfer, der Jagd und des Krieges, ja selbst die üblichen Wanderungen werden während der Regenzeit, in der sich das Kleintierleben besonders stark entfaltet, eingestellt, um nicht unversehens Lebewesen zu zertreten. Der König Asoka hat im dritten vorchristlichen Jahrhundert neben der Errichtung von Spitälern für Menschen auch die von Tierspitälern angeordnet. Dieses Gefühl innerer Verbundenheit mit allen Wesen verleiht aber auch seinem Träger magische Kraft. In einer Erzählung wird Buddha redend eingeführt: „Auf einer Bergeshalde weilend zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft der Freundschaft an mich. Von Löwen und Tigern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben, weilte ich im Walde. Kein Wesen erschreckte vor mir und auch ich fürchtete mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Freundschaft ist mein Halt; so weile ich auf Bergeshöhe.“ Und als einmal ein Judas unter den Jüngern in einer engen Gasse einen wilden Elephanten auf den Meister losgelassen hatte, heißt es: „Aber der Erhabene richtete auf den Elephanten seine Kraft der Freundschaft. Da senkte der Elephant, von dieser Kraft getroffen, seinen Rüssel, ging hin, wo der Erhabene war, und trat vor ihn hin.“ Diese ganze Ethik wurde in zehn Gebote oder Merkformeln zusammengefaßt, welche Tötung, Diebstahl, Unkeuschheit, Lüge, böse Nachrede und Rauschgetränke verbieten und dafür Duldung und Nächstenliebe, Freigebigkeit, Wahrheitsliebe empfehlen. Du sollst — heißt es da — von deinem Nächsten nur Gutes reden: „Wer einen Nichtschlechten schlecht macht, einen reinen unschuldigen Mann, auf diesen Toren fällt die Sünde zurück, wie feiner Staub, der gegen den Wind geworfen wird.“ Für die Mönche kamen noch fünf weitere Gebote dazu, welche ihnen jede Art von Wohlleben und die Annahme von Gold und Silber untersagten.

Der Buddhismus hat zwar Gebotsformeln, er kennt auch Loblieder und Lobsprüche auf Buddha, aber er hat keine Gebete. Es ist ja niemand da, an den sie gerichtet werden könnten. An ihre Stelle tritt bei den Mönchen das „Sich-Versenken“, die planmäßige Abwendung von der Außenwelt, die innere Konzentration, das absichtliche Auslöschen des Bewußtseins. Die Absicht ist, schon im irdischen Dasein eines Vorgefühls der Erlösung teilhaftig zu werden. Dazu werden allerlei asketische Übungen angestellt, welche manchmal an Zauberkunststücke erinnern und deren Wesen die Autosuggestion, manchmal geradezu eine Selbsthypnotisierung ist. Man nennt diese Praxis, welche übrigens in Indien allgemein verbreitet ist und späterhin sogar zur Grundlage eines philosophischen Systems diente, den Yoga und den Mann, der ein solches Verfahren ausübt, einen Yogin. Zu solchen Übungen gehörte das lange Hinstarren auf einen glitzernden Gegenstand oder langsames Ein- und Ausatmen mit ausschließlicher Konzentration der Aufmerksamkeit auf diese Tätigkeit und ähnliches. Als Enderfolg solcher Übungen wird die „Aufhebung von Vorstellung und Empfindung“ erstrebt, welche als ein Zustand der Erstarrung wie im Tode beschrieben wird, besser aber wohl als eine Art Schwebezustand zwischen Bewußtsein und Bewußt-

losigkeit zu deuten ist. In diesem Zustande der Weltentrücktheit glaubt der Yogin einen Vorgeschmack der Erlösung von aller Vergänglichkeit und allem Leid zu genießen. Im älteren Buddhismus spielten aber diese Praktiken doch nur eine untergeordnete Rolle, sie blieben Privatsache und begründeten keinen Rangunterschied unter den Jüngern. Das Hauptgewicht wird weder auf äußere Pflichten noch auf ekstatische Verzückungen gelegt, sondern allein auf die innere Vervollkommnung und auf die zunehmende Läuterung durch unaufhörliche Selbstzucht. „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll, wer weise ist, sein Selbst von allen Unreinen läutern, wie ein Silberschmied das Silber läutert."

In den heiligen Wahrheiten wird der Lebensdurst, die Trishnâ, als etwas Vorhandenes vorausgesetzt und in seiner Herkunft nicht weiter erklärt. Eine solche Erklärung soll die „zwölfgliedrige Kausalformel" bieten, die auf Buddha selbst zurückgeführt wird, der sie in sieben Nächten ausgedacht haben soll. Der Grundgedanke ist, daß die Trishnâ einer falschen Ansicht vom Leben entspringt, dem natürlichen Wahn, nämlich, als wäre das Leben etwas Glückverheißendes und Erstrebenswertes und darum die individuelle Existenz ein hohes Gut. Diesen Wahn aber hat Buddha durchschaut und insofern ist die Unkenntnis der vier heiligen Wahrheiten die Wurzel alles Übels und seiner immerwährenden Erneuerung. Im einzelnen ist an der „Kausalformel", den „zwölf Nidânas" (Ursachen) noch manches unklar. Es soll daher hier nicht näher darauf eingegangen werden. Viel wichtiger ist die Ansicht des Buddhismus von der Seele, welche damit zusammenhängt. Der Buddhismus kennt weder einen Purusha noch einen Âtman, weder eine Weltseele noch eine Einzelseele. „So unmöglich es ist, die Sandkörner am Ganges oder die Tropfen des Ozeans zu zählen, so unmöglich ist es, die Natur der Seele, das Ich, zu ergründen." Das ist nicht so zu verstehen, daß Buddha etwa im Sinne eines oberflächlichen Materialismus das Seelische auf körperliche Funktionen zurückgeführt hätte, sondern nur so, daß er die Existenz eines beharrenden Trägers der seelischen Erscheinungen nicht anerkannte, welche ja in der Tat nicht empirisch feststellbar ist. Sehr anschaulich bringt diese Lehre ein Gespräch zum Ausdruck, das zwischen dem König Milinda, der griechischer Abkunft war und eigentlich Menandros hieß, und dem buddhistischen Weisen Nâgasena stattgefunden haben soll. Der König fragt Nâgasena nach seinem Namen. Der Mönch nennt ihn, fügt aber hinzu, daß ein Name ein bloßes Wort sei, dem nicht eigentlich etwas Bleibendes entspreche. Auf die Verwunderung des Königs hin gibt er ihm ein Gleichnis auf: „Großer König, erkläre mir, was ein Wagen ist. Sind Deichsel, Achse, Räder, Wagenkasten, Joch, Zügel und Peitsche der Wagen?" Der König muß es verneinen. Alles das zusammen gibt uns nur Anlaß, es mit dem Worte „Wagen" zu benennen, aber dieser Wagen ist doch nichts außer jenen genannten Bestandteilen. Und ebenso, fährt nun Nâgasena fort, ist es mit dem Menschen: „Der Mensch" oder das, was wir sein Ich nennen, ist nichts anderes als der Zusammenhang von gewissen Teilen, aber nichts, was ihnen noch außerdem zugrunde läge, und Nâgasena ist daher nichts Reales für sich, sondern nur eine Bezeichnung für eine Gruppe von Eigenschaften. Das sogenannte Ich des Menschen ist somit nach dieser Ansicht nur eine zeitweilige Verbindung von

fünf „Zweigen“ oder Skandhas, welche sich bei seiner Entstehung zu einer Art Einheit verschlingen, im Tode aber auseinandergehen, so daß nichts Substantielles mehr übrig bleibt. Als solche Bestandteile werden genannt: das Körperliche, Empfindung, Vorstellung, Gefühle samt Trieben und Strebungen und die Urteilskraft, unter der auch das verstanden wird, was wir Gewissen nennen würden. Es gibt so zwar ein Sehen, Hören, Denken, Leiden, aber nicht eigentlich ein Wesen, welches sieht, hört, denkt, leidet. Nur fälschlich unterschieben wir jenen Vorgängen einen Träger, den wir unser Ich heißen. Für diese Wandelbarkeit der Persönlichkeit wird gern das Bild des Stromes gebraucht und noch öfter das der beweglichen, ihrer Substanz nach immer wechselnden und doch scheinbar beharrenden Flamme. In dieser merkwürdigen Lehre nähert sich der Buddhismus der Ansicht des modernen Positivismus, wie er von dem schottischen Philosophen Hume und in neuester Zeit wieder von Ernst Mach vertreten wurde.

Von besonderer Bedeutung ist diese Lehre aber für die Auffassung der Seelenwanderung, in welcher sich der Buddhismus von allen anderen indischen Religionssystemen unterscheidet. Zunächst scheint die Leugnung der Seele mit ihr ebenso unvereinbar zu sein wie mit dem Erlösungsbedürfnis. Wer soll hier wandern, wer erlöst werden? Denn weder „ich“ leide, noch „du“ leidest, sondern, was da ist, ist nur das Leiden selbst: es trägt sich bald hier und bald dort Leiden zu. Den Ausweg bietet hier der seltsame Begriff des Karman. Dieser Ausdruck wird schon gelegentlich in den Upanischaden für die „Werke“ gebraucht, welche nach jedem Lebenslauf nach einer moralischen Auswirkung verlangen. Nach der Lehre Buddhas trennen sich beim Tode die Skandhas und werden von Grund aus vernichtet — „wie eine Fächerpalme ausgerottet wird“ — so daß sie in Zukunft nicht wiederkehren können. Das aber, was bleibt, sind allein die guten und bösen Taten, Verdienst und Schuld, welche sich im Laufe eines Erdendaseins angehäuft haben und die nun nach ewiger Gerechtigkeit in einem neuen Leben ihre Wiedervergeltung suchen. Zu diesem Zwecke ziehen sie neue Skandhas oder Daseinselemente an sich, sie bilden gewissermaßen einen neuen Menschen, der nunmehr die Folgen der Taten zu tragen hat, welche ein anderer Komplex von Skandhas in einem früheren Leben begangen hat. Daher heißt es: „Meine Tat ist mein Besitz, meine Tat ist mein Erbteil, meine Tat ist der Mutterleib, der mich gebiert.“ Dasjenige also, was vergolten werden soll — das Karman — schafft sich selbst in jeder Wiedergeburt ein neues Subjekt, dem vergolten wird. Der einzelne, gerade lebende Mensch ist so nur der vergängliche Träger der über seine Geburt und seinen Tod hinausdauernden Werke. Diese Lehre klingt zunächst sehr befremdlich. Wie kommt der Mensch dazu, für Werke zu büßen, die gar nicht sein Werk sind? Diese Schwierigkeit besteht aber für jede Form der Seelenwanderungslehre, da uns ja in einer neuen Wiedergeburt die Erinnerung an das frühere Dasein fehlt und wir gewissermaßen ein anderer sind als jener, der die Taten begangen hat, welche nun unser gegenwärtiges Leben bestimmen. Im übrigen erneuert sich ja auch während unseres irdischen Daseins unser Körper in fast allen seinen Bestandteilen und auch die seelischen Komponenten, welche das Selbstbewußtsein des Mannes oder Greises bestimmen, sind nicht mehr dieselben wie im Kindesalter. Zudem glaubten die Mönche im Zustande der Versenkung sich tatsächlich der früheren Lebensläufe erinnern zu können.

Für den Buddhismus ist jedenfalls diese Lehre von der Reinkarnation, der Wiederverkörperung, der Werke wesentlich und unentbehrlich. Der Buddhismus ist eine Religion ohne Gott und ohne Seele. An ihre Stelle tritt der Glaube an eine moralische Weltordnung, derzufolge jede gute und böse Tat in künftigen Wiedergeburten unausweichlich ihre Vergeltung findet, und zwar an sich selbst und um ihrer selbst willen, während die Individuen nur den wechselnden Schauplatz bilden, auf dem diese Vergeltung sich vollzieht.

Wer dem achtteiligen heiligen Pfade folgt, darf hoffen, den unseligen Lebensdurst zu bezwingen und damit der Erlösung teilhaftig zu werden. Der Zustand der Erlöstheit wird als völlige Schmerz- und Empfindungslosigkeit gedacht. Darin besteht für den Buddhisten die Seligkeit, das Nirvânam, welches Wort soviel wie „Verwehen“ oder „Erlöschen“ bedeutet. „Die Vernichtung der Leidenschaft, die Vernichtung der Sünde, die Vernichtung der Verblendung, das, o Bruder, ist Nirvânam.“ Das Entscheidende ist jener Augenblick der Selbsteinkehr, in dem auf Grund innerer Aneignung der vier Wahrheiten die Abwendung vom Lebenswahn und Daseinsdurst erfolgt. Wer das „Wissen“, die richtige Einsicht in das Wesen des Lebens, erlangt hat, wird gegen die Dinge der Welt, die doch unvermeidlich mit Leid verknüpft sind, gleichgültig. Er kann mit den Worten des „Wahrheitspfades“ von sich sagen:

„Denn hinter mir liegt alles, was vergänglich:
Mein Herz lebt dort, wo alles Wollen endet.“

Alles, was am Diesseits hängt, fällt von ihm ab, Begierde, Haß, Ehrgeiz, Eitelkeit, Fürchten und Hoffen sind in ihm erloschen. Was liegt dann noch am äußeren Fortlaufen des irdischen Daseins, das notwendig ist zur Vergeltung der Werke von früher her. Die Fortdauer des Lebens gleicht der Töpferscheibe, welche auch noch eine Zeitlang sich dreht, nachdem das Gefäß bereits vollendet ist. „Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte bis die Stunde kommt, bewußt und wachen Geistes.... wie ein Knecht, der seinen Lohn erwartet.“ Der Lohn der Heiligkeit aber ist die Befreiung von allen Wiedergeburten, der Eingang in das Nirvânam.

Was bedeutet aber nun eigentlich dieses Nirvânam? Ist es ein Vergehen in das absolute Nichts oder ist es Vollendung in einem höheren Dasein? Ohne Zweifel ist der Gedanke des Nirvânam aus dem des Brahman erwachsen. Da aber der Buddhismus ein metaphysisches Prinzip nicht kennt, so scheint eben nur das Nichts übrig zu bleiben. Es läßt sich denken, daß an Buddha oftmals die Frage gestellt wurde, was man denn im Zustande der Erlöstheit nach dem Tode eigentlich zu erwarten habe. Er hat darauf jede Antwort verweigert, ja nach den altbuddhistischen Quellen galt es geradezu als ketzerisch, darüber eine Vermutung zu äußern. Einem Mönch, der ihn mit solchen Fragen bedrängte, antwortete der Erhabene: Du gleichst einem Manne, der, von einem Pfeile getroffen, seine Wunde vom Arzt nicht behandeln lassen will, bevor er nicht erfahren, wer der Mann war, der ihn getroffen, aus welcher Kaste er stammte, wie seine Waffe ausgesehen hat.... „Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen davon nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung diene, hat Buddha

den Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden (es folgen die vier Wahrheiten).“ Sicher ist nur, daß das Nirvânam ein relatives Nichts bedeutet, nämlich im Verhältnis zum Diesseits, und daß es schlechthin für uns unvorstellbar und unausdrückbar bleiben muß, weil eben alle unsere Begriffe auf das Sein dieser Welt zugeschnitten sind. Buddha selbst und seine Schüler haben die Abweisung jener Frage eben damit begründet. Im späteren Buddhismus wurde das Nirvânam zu einer „Stätte“ des Friedens und der Leidlosigkeit umgedeutet, es wurde zum „Paradiese“. Die dem Buddhismus ungefähr parallel gehende religiöse Richtung des Jainismus, so genannt nach ihrem Haupte Jina (der „Sieger“), hat das Nirvánam geradezu an die Grenze zwischen Welt und Nichtwelt versetzt, also als einen Ort gedeutet, wo den Jünger übernatürliche und unvergängliche Glückseligkeit erwartet. Auch sonst findet sich im Jainismus eine durchgängige Vergröberung der Ideen des Buddhismus, so, wenn die Seele als ausgedehnt gedacht wird, je nach der Körpergröße und das Karman als feinmaterieller, guter oder schlechter Stoff, welcher in die Seele eindringt und ihre Farbe verändert. Gerade diese primitiv-realistische Vorstellungsweise, welche wohl an allerlei alten Zauberglauben anknüpfte, hat den Jainismus volkstümlich gemacht und ihm eine weite Verbreitung gesichert.

Das Auszeichnende am Buddhismus ist, daß er sich allein an die vernünftige Einsicht des Menschen wendet und die Erlösung nur vom guten Willen des einzelnen abhängig macht. Er ist die einzige Religion, welche auf jede Mystik und jede Mythologie verzichtet. Man hat ihn daher „die Religion der Vernunft“ genannt und gesagt, daß Buddha der einzige Religionsstifter sei, welcher nur von Dingen spreche, die er beweisen könne. Das letztere ist nun allerdings nur sehr bedingt richtig. Denn auch die moralische Weltordnung, die eine wesentliche Voraussetzung seiner Lehre bildet, und die Reinkarnation der Werke beruhen auf Glauben und fordern Glauben. Und manche Frage, die sich aufdrängt, bleibt unbeantwortet, so die nach dem ersten Beginn des ganzen Geschehens, wo doch kein Karman vorhanden war, das seine Umkleidung mit Körperlichkeit hätte fordern können. Daß zwischen dem Buddhismus und dem Christentum in manchen Zügen eine auffallende Ähnlichkeit besteht, hat man früh bemerkt. Sie beide sind wohl die einzigen Religionen, welche sich an alle ohne Unterschied wenden, die „mühselig und beladen“ sind. Auch darin besteht eine innere Verwandtschaft, daß ihre Gebote der Nächstenliebe nicht die Wirkung auf den im Auge haben, der die Wohltaten empfängt, sondern die Rückwirkung der guten Tat auf die Seele des Handelnden. In seinen praktischen Auswirkungen zeigt sich der Buddhismus sogar in gewissem Sinne überlegen, denn er kennt weder Ketzerverfolgungen noch Hexenprozesse, weder Kreuzzüge noch Religionskriege. Einer allzu weit gehenden Angleichung der beiden Religionssysteme gegenüber — hat man doch sogar gemeint, das Christentum wäre nur ein verspäteter Sprößling des Buddhismus — darf man aber den Unterschied in entscheidenden Wesenszügen nicht übersehen: der Buddhismus predigt nicht die Erlösung von der Sünde wie das Christentum, sondern die Erlösung vom Leid und er weiß nichts von einer Erlösung durch einen menschgewordenen Gott, sondern kennt nur die Selbsterlösung. Besonders durch Schopenhauer, dessen Lehre durch die indische Weltanschauung stark beeinflußt ist, wurde auch der Buddhismus in

Europa bekannt und hat auch hier viele Anhänger gefunden. In ihm aber gewissermaßen die Idealreligion der Zukunft zu erblicken, wie manche jener Anhänger es tun, geht entschieden zu weit. Denn bei aller Strenge und Reinheit fehlt dem Buddhismus doch jener Zug, welcher eigentlich den Kernpunkt abendländischer Ethik bildet: die heroische Hinwegsetzung über das Leid des Daseins zugunsten höherer Pflicht, die kraftvolle Lebensbetätigung im Dienste eines Ideals.

Als Buddha nach langem Sträuben die Aufnahme von Frauen in seinen Orden zugestanden hatte, prophezeite er, daß seine Lehre, die sonst tausend Jahre gedauert hätte, nunmehr nur fünfhundert Jahre bestehen werde. In Wahrheit hat aber der Buddhismus in seinem Mutterlande Indien gegen zwölfhundert Jahre bestanden und zählt heute noch mehr Anhänger als irgend eine Religion der Erde. Allerdings blieb auch ihm eine Spaltung nicht erspart. Schon nach dem dritten Konzil zerfiel er in eine nördliche und eine südliche Kirche, die zusammen wieder achtzehn Sekten zählten. Die südliche Richtung, zu der alle Gemeinden Ceylons gehörten, blieb dem Geist der alten Lehre treu und erblickte ihr Ziel nach wie vor in der möglichst balden Erlösung des einzelnen von Daseinsqual und Wiedergeburt. Sie wurde das „kleine Fahrzeug" (Hînayânam) genannt. Von ihr unterschied sich das „große Fahrzeug" (Mahâyânam), die im Nordwesten Indiens aufkommende Richtung, welche nicht mehr die Erlösung des einzelnen als einziges Ziel kennt, sondern die Welterlösung durch Buddhaschaft, durch das Auftreten immer neuer Buddhas. Ein jeder ist berufen, ein solcher „künftiger Buddha" oder „Bodhisattva" zu werden, wozu aber unzählige Wiedergeburten erforderlich sind, um in der Liebe zur Vollkommenheit eines Buddha aufzusteigen. In dieser Zerspaltung war der Buddhismus, der anfänglich die älteren Lehren und sogar die philosophischen Systeme seiner Zeit ganz in den Schatten gestellt hatte, dem Auftrieb uralten, nie ganz erloschenen Volksglaubens, der sich immer und überall lieber an sinnliche Symbole hält, nicht mehr gewachsen. Er wurde allmählich durch den Brahmaismus in seiner späteren entarteten Form als Çivareligion verdrängt und mußte gegen 1000 n. Chr., wohl infolge einer Art brahmanischer Gegenreformation, gänzlich aus Indien weichen. Diese Tatsache hat sich zu einem sagenhaften Bericht von einer furchtbaren Verfolgung verdichtet, in welcher alle Buddhisten „von der Brücke bis zu den Schneebergen" (von Ceylon bis zum Himalaya) auf einmal gewaltsam ausgerottet worden wären. Der Buddhismus hat dann seine neue Heimat in Birma, Siam, Annam, China, Japan, Tibet, in der Mandschurei und Mongolei gefunden, nur in Ceylon ist er erhalten geblieben. Aber was sich heute Buddhismus nennt, hat wenig Ähnlichkeit mehr mit der einfachen strengen Lehre der früheren Zeiten. Buddha, der allen Berichten zufolge sicherlich ein edler, schlichter Mensch gewesen ist und niemals etwas anderes sein wollte als Mensch, ist zum Götzen geworden, der in fratzenhaften Bildern verehrt wird, umgeben von einem Hofstaat von Heiligen und Dämonen, hinter denen sich die Gestalten der alten Hindugötter verbergen. Es finden sich dann in Indien noch vereinzelte Ansätze zu theistischen Glaubenssystemen, eine durchgreifende Wirkung auf weitere Volkskreise hat keines mehr erzielt. Etwa um das dreizehnte Jahrhundert unserer Zeitrechnung scheint die schöpferische Kraft des indischen

Geistes erloschen zu sein und damit auch seine Kraft zu lebensvoller Religionsbildung.

Gemeinsam ist den indischen Religionen die pessimistische Grundstimmung und eben darum auch die Sehnsucht nach Erlösung. Gemeinsam ist ihnen die Hoffnung auf ihre Erfüllung durch absichtliche Abwendung vom sinnlichen Dasein und dem dadurch zu bewirkenden Aufstieg in eine leidlose Existenzform und wäre es selbst der Eingang in das ewige Nichts. Gemeinsam ist ihnen darum auch die geringe Bewertung der Sinnenwelt und des irdischen Daseins überhaupt, das ihnen nur wie ein böser Traum erscheint. Gemeinsam ist ihnen ferner der volkstümliche Glaube an die Seelenwanderung, die aber nicht in ihrer Bedeutung als Hilfe der Läuterung, sondern als Potenzierung des Lebensleides, als gesteigert pessimistische Lebensperspektive gefühlt wird. Gemeinsam ist ihnen endlich, daß es irgend eine Form der Wahrheit oder des Wissens ist, welche die endliche Befreiung von jeder Wiedergeburt vermittelt. Die natürliche Folge dieser Weltansicht ist die Abkehr von einer rüstigen Betätigung im Leben, das asketische Ideal des Waldeinsiedlers oder des Mönches. Ein großer, monumentaler Gedanke ist es aber jedenfalls, daß die Erlösung dem Menschen nicht erst in einem ungewissen Jenseits winkt, sondern ein zeitloser Akt ist, der vollzogen ist in dem Augenblicke, da die richtige Erkenntnis zu einer inneren, geistigen Wiedergeburt geführt hat. Der an metaphysischem Tiefsinn kaum zu überbietende Grundgedanke der Upanischaden und die edle reine Lehre des älteren Buddhismus sind Geistesschöpfungen, die auch heute noch unserer lebendigen Anteilnahme wert sind. Die uns manchmal so fremdartig anmutende Eigenart des indischen Geistes in Verbindung mit der Weltferne des Ursprungs jener Lehren webt um sie aber einen Schleier von Poesie, der ihnen zudem einen eigenartigen, mit nichts Ähnlichem vergleichbaren Reiz verleiht.

Literatur

Heinrich Gomperz: „Die indische Theosophie. Vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt." 1925. — Richard Pischel: „Leben und Lehre des Buddha." 1906 (Aus Natur und Geisteswelt.) — Leopold Schröder: „Reden und Aufsätze." 1913. Für eingehenderes Studium besonders Paul Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen." I. Band, 1906.

Die Urreligion der Chinesen

Von

Arthur Rosthorn

Über die Religionen Chinas sind so viele ausgezeichnete Werk veröffentlicht worden, daß eine neue Zusammenfassung nur eine Wiederholung bereits geleisteter Arbeit wäre. Es scheint mir lohnender, die Grenzen dieses Essay enger zu ziehen und die höchst kontroverse Frage nach der Urreligion der Chinesen etwas eingehender zu beleuchten. Denn es ist merkwürdig, daß die Meinungen hierüber um so weiter auseinandergehen, je mehr die Gelehrten sich mit dieser Frage beschäftigen.[1])

In den älteren Kompendien wird die chinesische Religion gewöhnlich unter den drei Überschriften: Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus behandelt. Indessen, Konfuzius wirkte um die Wende des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.; Laotse, der angebliche Begründer des Taoismus, war nur um einige Dezennien älter; der Buddhismus endlich sandte seine frühesten Apostel erst in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts nach China. Wie stand es nun um die Religion Chinas vor dem frühesten dieser Zeitpunkte? Diese Frühreligion Chinas wird in der Regel unter den Konfuzianismus subsumiert. Es ist dies ein ganz willkürliches Verfahren; denn das konfuzianistische Lehrgebäude hat mit Religion sehr wenig zu tun und die einzige Rechtfertigung dafür, den Namen des „Meisters" auf die alte Reichsreligion zu übertragen, besteht darin, daß die Kenntnis des frühen Altertums uns vornehmlich durch die Schriften der konfuzianischen Schule vermittelt worden ist.

Gegenüber dieser Gepflogenheit, die älteste Religion der Chinesen mit dem Konfuzianismus zu identifizieren, hat der durch seine religionsgeschichtlichen Arbeiten rühmlich bekannte Professor de Groot den Taoismus als die Urform der chinesischen Religion bezeichnet.[2]) Auch diese Theorie dürfte sich als unhaltbar erweisen; denn, wenn auch zugegeben werden mag, daß der Taoismus älter ist als Laotse, und wenn auch gewisse Elemente desselben, wie die Yin-Yang-Lehre, d. h. die Lehre von den aktiven und passiven Kräften der Natur, von der Kosmogonie des Buches der Verwandlungen (des alten Orakelbuches) abgeleitet und um einige Jahrhunderte zurückdatiert werden mögen, so wird für das Tao im Sinne einer beseelten Urmaterie (wie Laotse sie sich gedacht hat) vor dem ersten Jahrtausend v. Chr. kaum eine Spur entdeckt werden können.

---

[1]) Vgl. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen. Leipzig 1910. S. 23ff.

[2]) J. J. M. de Grost, The Religion of the Chinese, New-York 1910, und Universismus, Berlin 1918.

Die chinesische Religion ist eben, wie jede andere Religion, kein festes, unveränderliches Gebilde, das sich einfach beschreiben ließe wie die Konfiguration des Landes. Selbst das starrste dogmatische System ist dem Wandel der Zeiten unterworfen, wie viel mehr erst ein nicht kodifizierter, erst im Werden begriffener Glaube. Es ist deshalb von vornherein anzunehmen, daß die chinesische Religion um 2000 v. Chr. anders beschaffen war, als etwa 500 v. Chr. und wieder anders als 500 n. Chr. Dies bestätigt sich bei näherer Betrachtung immer mehr. Während wir nun eine große Auswahl deskriptiver Werke über die Religionen Chinas besitzen, fehlte es bisher fast ganz an entwicklungsgeschichtlichen Studien.[3])

Wie in der Sprachwissenschaft, so war es auch in der Religionsgeschichte früher üblich, für die Entwicklung ein bestimmtes Schema aufzustellen, etwa derart, daß für die ganze Menschheit der Animismus als erste Stufe vorausgesetzt und ein allmähliches Aufsteigen bis zum Monotheismus angenommen wurde. Derartige Schemata sind a priori abzulehnen; denn die Religion ist allemal ein Spiegelbild des wirklichen Lebens, und das Leben gestaltet sich sehr verschiedenartig, je nach den äußeren Bedingungen und Schicksalen eines Volkes. Ein Volk von Nomaden, das in der Steppe lebt und ausgedehnte Wanderungen zu unternehmen gezwungen ist, wird ein anderes Weltbild und damit eine andere Religion haben als ein Volk, dessen Wohnsitze von Bergen eingeschlossen und an einen Flußlauf gebunden sind. Mit anderen Worten, die Geschichte der Religion ist mit der Herkunft und Lebensweise des Volkes auf das engste verknüpft.

Damit stoßen wir auf eine andere höchst umstrittene Frage: die Frage, ob die Chinesen ein autochthones oder ein eingewandertes Volk sind. Es ist hier nicht der Ort, diese Frage eingehend zu erörtern. Ich habe mich anderen Ortes darüber ausgesprochen[4]) und die Gründe, welche für die Einwandernng der Chinesen in ihre heutigen Wohnsitze sprechen, sind bisher nicht entkräftet worden. Die soziale Struktur, welche eine strenge Scheidung zwischen einer herrschenden Oberschicht (den chinesischen Eroberern) und der unterworfenen Plebs (der autochthonen Bevölkerung) erkennen läßt; die Art der Besiedelung in geometrisch abgezirkelten Parzellen mit Wohnstätten, welche genau wie die späteren Militärkolonien angelegt waren; die Gliederung des Volkes in Stämme und Klans und deren militärische Organisation: alles das charakterisiert die Chinesen als ein Eroberervolk, welches sich unter einer numerisch überlegenen Bevölkerung niedergelassen hatte und sie beherrschte. Aus Sprache und Schrift läßt sich der Beweis erbringen, daß Krieg, Jagd und Viehzucht im Leben der alten Chinesen eine höchst wichtige Rolle spielten. Die fortwährenden Verschiebungen der Wohnsitze einzelner Stämme und Klans von der Mitte des 3. bis zum Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. beweisen, in wie geringem Grade sie bis dahin an die Scholle gebunden waren und wie langsam sich der Übergang

[3]) Beachtenswerte Ausnahmen sind die Arbeiten von B. Schindler, The development of the conceptions of Supreme Beings, in Asia Major, Hirth Anniversary Volume, London 1922, und E. Chavannes, Le Dieu du sol dans la Chine Antique, im Anhang zu dem Werke Le T'ai chan. Essai de monographie d'un culte Chinois. Paris 1910.

[4]) Geschichte Chinas in Hartmanns Weltgeschichte. Stuttgart 1923.

von der Stammesorganisation zur territorialen Gliederung vollzog. Vor allem aber kann man den Prozeß der Erweiterung ihres Machtgebietes nach Norden, Osten und Süden und die Zurückdrängung oder Assimilierung der nichtchinesischen Stämme noch in historischer Zeit durch viele Jahrhunderte verfolgen.

Wenn man sich ein Bild von der Organisation und Lebensweise der Chinesen zur Zeit ihrer Einwanderung machen will, so braucht man nur jene der Mongolen im 13. oder der Mandschu im 17. Jahrhundert zu betrachten. Verteilt über eine große Fläche, geschieden in zahlreiche Stämme und militärisch organisiert (Banner), hatten sie ein Oberhaupt, welches aus der Mitte der Stammesfürsten gewählt wurde und zugleich oberster Kriegsherr und Hoher Priester der Gesamtheit war. Krieg und Kult pflegen bei den Steppenvölkern das Band zu sein, welches die zerstreuten und sonst unabhängigen Stämme zusammenhält. Die heiligen Berge, nach welchen manche Stämme benannt sind, sind ihre Sammelpunkte und Opferstätten. Die Orientierung im weiten gleichförmigen Raume setzt eine gewisse Vertrautheit mit den Erscheinungen des gestirnten Himmels voraus. Alle diese Merkmale zeichnen auch die Chinesen bei ihrem ersten Auftreten in der Geschichte aus.

Die reichhaltigste Quelle für das Studium der chinesischen Religion sind die Ritenbücher der Tschou-Dynastie, welche zum Teil erst zu Beginn unserer Zeitrechnung auf Grund älterer Texte und Überlieferungen redigiert worden sind. Sie geben ein recht anschauliches Bild der religiösen Ideen und Gebräuche jener Periode (11. bis 3. Jahrhundert v. Chr.). Aber die Tschou-Dynastie stellt bereits eine relativ späte und sehr hohe Entwicklungsstufe des kulturellen Lebens dar und das überaus komplizierte System ihres religiösen Kults kann nicht ohne weiteres auf die anderthalb Jahrtausende der legendären Vorgeschichte übertragen werden. Als Belege für diese Frühzeit kommen nur die ältesten Literaturdenkmäler, das Buch der Urkunden (Schu) und das Buch der Lieder (Schï), sowie in anderen Werken eingestreute Überlieferungen in Betracht.

Das Gottesbewußtsein stellt sich bei primitiven Völkern nicht erst auf dem Umwege über metaphysische Spekulation ein, sondern direkt durch Übertragung der diesseitigen Ordnung auf das Jenseits. Wie das eigene Land seinen Herrscher hat, so muß es ein höheres Wesen geben, welches die Welt regiert. Diese Analogie genügt vollkommen, um die Gottesidee zu erklären. Gott ist das Ebenbild des irdischen Herrschers. Der Name ti (帝) bezeichnet sowohl den einen wie den anderen; das Zeichen ming (命) bedeutet sowohl die göttliche Fügung (das Schicksal) wie den kaiserlichen Befehl. Die oberste Gottheit hieß schang-ti (上帝), deus maximus, oder t'ien (天), der Himmel; das Oberhaupt des Reiches hieß zur Zeit des Wahlkönigtums ti, der Göttliche, später unter den erblichen Dynastien wang (王), der König. Wie der König von einem Mittelpunkte — seiner eigenen Domäne — aus über die Stammesfürsten der vier Weltgegenden (四方) regierte, so waren auch Schang-ti, dem obersten Gotte, fünf sekundäre Götter (五帝) untergeordnet, welche den

fünf Regionen des Weltalls (Nord, Süd, Ost, West und Mitte) vorstanden. Jede Weltgegend hatte ihren heiligen Berg (四 岳), wo der König von Zeit zu Zeit die Fürsten um sich versammelte und ein feierliches Opfer darbrachte. Der ganze Kult war den einfachen pastoralen Gewohnheiten angepaßt, welche die Chinesen aus ihrer früheren Heimat (der Steppe) mitgebracht hatten.

In den Urkunden und Liedern, welche man zusammenfassend als das alte Testament Chinas bezeichnen kann, wird der Name Gottes — wie in unserer Bibel — fast auf jeder Seite angerufen. Schon deshalb, weil der Herrscher als Mandatar des Himmels angesehen wurde, der Gott für seine Regierung verantwortlich war. In allen Segnungen und Heimsuchungen, wie guter und schlechter Ernte, Erfolg oder Niederlage im Kampfe, erblickte man Belohnungen oder Strafen Gottes. Das Buch der Urkunden zeigt von Anfang bis zu Ende die Tendenz, darzutun, wie Gott die tugendhaften Fürsten zu der höchsten Würde, seiner Statthalterschaft auf Erden, aufsteigen läßt und die Pflichtvergessenen zu Fall bringt. Jeder Krieg gegen ruchlose Herrscher oder unbotmäßige Vasallen — und solche Kriege waren in dem wenig zentralisierten Reiche häufig — jeder Krieg galt als ein Gottesurteil und jedesmal wurde Gott als der Schützer des Rechts angerufen.

Im Buch der Lieder und besonders in den Taya oder Hymnen für festliche Gelegenheiten erscheint Gott als ein durchaus persönlicher, man kann sagen, fast menschlicher, weil auch mit menschlichen Schwächen behafteter Souverän und Richter der Menschheit. Daß er nicht konsequent Schang-ti, der Herr des Himmels, sondern häufig nur t'ien, der Himmel, genannt wird, besagt keineswegs, daß er als eine Naturkraft verstanden und verehrt wurde. Gott und der Himmel waren vielmehr wie bei uns Synonyme. Schang-ti und t'ien, sagt Tschêng-tse in seinem Kommentar zum Tschou-li (I. 419),[5]) sind eines und dasselbe; denkt man an seine Verkörperung (體), so spricht man vom Himmel; denkt man an seine Allmacht (主 宰), so spricht man von Gott.

Nach dem Buch der Lieder schuf Gott die Berge (574); er rief die Völker ins Leben (505) und machte Gesetze für alle Lebewesen (541); er hat die Menschen geboren (337) und ist ihnen Vater und Mutter (340); er sieht alles, was hienieden vorgeht (434); er ist hellsichtig und verstehend (503); er ist es, der seinen Segen über die Menschheit ausschüttet (635), der aber auch Unheil herabsendet (500) und dessen Zorn zu fürchten ist (503); doch man kann sich nicht auf ihn verlassen (432), seine Gnade ist unbeständig (503) und er kann auch ungerecht und hart sein (312). Die göttliche Allmacht zeigt sich besonders darin, daß er die Staaten schafft und ihnen ihre Fürsten gibt (451, 578, 639), die Guten belohnt (452, 640), die Schlechten mit Hunger und Tod heimsucht (326, 499, 518) und sie endlich zu Fall bringt (430). Er erfreut sich des Duftes der Opfergaben (472) und sprach zu König Wén: „Ich gedenke deiner großen Verdienste" (454). Gott sandte eine Schwalbe herab, um dem Ahnherrn der Schang das Leben zu schenken

[5]) Ich zitiere das Tschou-li nach der Übersetzung von E. Biot, das Li-tschi nach Couvreur, das Schu und das Schi nach Legges Ausgabe.

(636) und die Mutter des Hou Tschi, des Stammvaters der Tschou, wurde schwanger, nachdem sie in die Fußspur Gottes getreten war (465).

Mit dieser letzten Legende hat es besondere Bewandtnis; aber die vorangehenden Zitate beweisen zur Genüge, daß der Gott der alten Chinesen ein ebenso persönlicher, strenger nnd eifersüchtiger Gott war wie der des Alten Testamentes. Auch die Chinesen hielten sich für das auserwählte Volk Gottes, das er vor den Barbaren des Nordens und Südens beschützte. So wie oben spricht man nicht von einer Abstraktion; so betet man nicht zu einer Naturkraft.

Neben Gott bestand allerdings noch ein anderes Kultobjekt ersten Ranges: das waren die Vorfahren. Der Ahnenkult ist so alt wie das chinesische Volk selbst. Er ist das religiöse Korrelat der Stammes- und Sippenordnung nomadischer Völker und die Grundlage der patriarchalischen Herrschaft. Derjenige, welcher dem Kult vorsteht, ist zugleich Träger der weltlichen Autorität. In der Entwicklung des Ahnenkults sind zwei Stufen zu unterscheiden: zur Zeit des Nomadentums, da die Kohäsion der Stämme noch nicht gelockert war, wurde dem Ahnherrn des Stammes (種) geopfert; später, nachdem das Volk seßhaft geworden war und die Stämme sich in örtliche Gruppen auflösten, wurde der Kult dem Begründer des Klans (祖) dargebracht. Während der letztere in der Regel bekannt und zumeist eine heroische Figur der Vorzeit war, tauchen die Ahnherren der Stämme im Dunkel des Mythus unter und gehen auf Inkarnationen Gottes oder auf Totemtiere zurück. Die Mehrzahl der alten Fürstengeschlechter leiteten ihre Herkunft von dem mythischen Kaiser Huang-ti ab, so wie die mongolischen Fürsten Dschengis-Khan als ihren Stammvater verehren, obschon jedes ihrer Banner seinen eigenen Ahnherrn besitzt. In der Zeit der Feudalherrschaft benannte sich das Volk oft nach dem Herrn, dem es untertan war, und in einzelnen Teilen Chinas soll es noch heute üblich sein, daß das Gesinde den Namen seiner Herrschaft annimmt. Hatte ein Fürst mehrere Frauen, so wurden die Kinder nach ihren Müttern benannt. So spaltete sich der Klan in Familien (姓) und mit der Belehnung wurde in späterer Zeit der Familienname vielfach (wie in Europa) durch den Lehenstitel (氏) verdrängt.

Der Ahnenkult schuf innerhalb des Klans und der Familie eine Hierarchie, welche für die soziale Stellung jedes einzelnen entscheidend war. Zudem war er ein Vorrecht des Adels, der sich dadurch streng von der dienenden Klasse abhob. Nur für den Senior der Familie war es statthaft, das Ahnenopfer darzubringen und die Zahl der Vorfahren, denen er opfern durfte, richtete sich genau nach seinem Range. Während jede adelige Familie ihren Ahnenkult hatte, waren die den Göttern dargebrachten Opfer dem König und den regierenden Fürsten vorbehalten.

Die religiösen Funktionen des Herrschers zur Zeit des Wahlkönigtums (und auch später) brachten es mit sich, daß der Stammesfürst (oder Prätendent), welcher die königliche Würde anstrebte, außer der nötigen Kriegstüchtigkeit und Gefolgschaft auch der göttlichen Gnade teilhaftig sein mußte. Als Beweis seines Charisma galten einerseits seine göttliche Abstammung, anderseits Offen-

barungen des Himmels, als welche ungewöhnliche Naturereignisse angesehen wurden. Und so bildeten sich nicht nur um die mythischen Könige des frühen Altertums, sondern auch noch um die Begründer der ersten Dynastien Legenden, welche ihre Geburt auf übernatürliche Einflüsse zurückführten. Ich verweise auf die eben zitierten Stellen aus dem Buch der Lieder, wonach die Stammutter der Schang durch eine von Gott gesandte Schwalbe, jene der Tschou durch das Betreten einer Fußspur Gottes befruchtet wurde. Das Erscheinen eines Fabeltieres (Kilin), das Nisten eines Phönixpaares im Ahnentempel oder das Auftauchen einer Schildkröte mit orakelhafter Zeichnung wurden als Offenbarungen angesehen, daß der jeweilige Herrscher der Gottheit genehm war. Aus der vorgeblichen Intervention Gottes bei ihrer Geburt erklärt sich sowohl der Name ti, der Göttliche, wie die Bezeichnung t'ien-tse (天子), der Gottgeborene, welche den Kaisern von China bis in die neueste Zeit eigen waren. Weil aber die Vermengung Gottes mit dem Menschengeschlechte als Blasphemie empfunden werden mochte, ließ man die Könige nicht von Schang-ti, dem Schöpfer und Lenker des Universums abstammen, sondern von einem der fünf regionalen Götter (感生帝), welche dem Range nach nur Halbgötter waren.

Es ist schon erwähnt worden, daß für die Nomadenvölker die Berge eine besondere Bedeutung haben, als Wegweiser, als Marksteine und als Stätten, wo sie der Gottheit nahe sind. Viele ihrer Stämme benannten sich nach den Hauptbergen ihrer Region. Auch in China finden wir schon in der ältesten Zeit die vier (später fünf) heiligen Berge als die Mittelpunkte, wo die Klanhäuptlinge sich sammelten, wenn der König seinen Umzug hielt, um sich von ihnen huldigen zu lassen, Investituren vorzunehmen oder zu erneuern und dem regionalen Gotte zu opfern. Dieser Vorgang ist im zweiten Kapitel der Schu (35) geschildert wie folgt: „(Bald nach seiner Thronbesteigung) begab sich Schun auf eine Rundreise im Osten. Am Berge Taitsung (dem jetzigen T'ai-schan in Schantung) angelangt, ließ er (zu Ehren Gottes) einen Scheiterhaufen anzünden und wandte sich ehrerbietig den Bergen und Flüssen (der Region) zu. Dann empfing er die Fürsten des Ostens; er normierte den Kalender, regelte Maße und Gewichte und gab Anordnungen hinsichtlich der Riten. In gleicher Weise verfuhr er im Süden, Westen und Norden.“ Dies ist die älteste Form des Opfers, die wir kennen: ein einfaches Brandopfer zu Ehren Gottes auf dem Gipfel eines Berges.

Nicht anders dürfte das sogenannte Fêng-schan (封禪) Opfer ausgesehen haben, welches die mythischen Könige vor Schun und die Begründer der drei Dynastien nach ihm auf dem T'ai-schan dargebracht haben sollen, um Gott den Antritt der höchsten weltlichen und geistlichen Würde anzukündigen. Fêng bedeutet einen Erdhügel, Schan einen religiösen Akt, durch welchen die Könige dem Himmel die Niederlegung ihres Amtes zugunsten ihres Nachfolgers kund taten. In der Tschou-Dynastie kam das Fêng-schan-Opfer außer Gebrauch; es lebte aber in der Erinnerung fort, denn der Fürst Huan von Tsch'i (683 bis 642), der mächtigste unter den Lehensfürsten seiner Zeit, wollte sich das Recht anmaßen, auf dem T'ai-schan zu opfern und konnte nur mit Mühe durch seinen Minister Kuan Tschung von seinem Vorsatze abgebracht werden. Erst unter

dem ehrgeizigen Kaiser Wu (140 bis 87) der Han-Dynastie wurde dieses Opfer in anderer Form wieder aufgenommen. Mit zunehmender Seßhaftigkeit, welche ungefähr mit der ersten erblichen Dynastie (Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.) zusammenfällt, hören wir nichts mehr von den Rundreisen der Könige und Opfern auf den heiligen Bergen. Das große Opferfest, welches alljährlich zur Zeit des Winter-Solstitiums zu Ehren Schang-tis abgehalten wurde, fand auf einer künstlich erhöhten Terrasse — ähnlich dem heutigen Himmelsaltare in Peking — außerhalb des Südtores der königlichen Residenz statt. Dieser Ort hieß tschiao (郊), die Bannmeile) und nach ihm wurde auch das Himmelsopfer tschiao benannt. In den Ritualwerken der Tschou-Dynastie wird das Himmelsopfer das südliche tschiao genannt, um es von dem Opfer der Erde, dem nördlichen tschiao zu unterscheiden. Aber in den älteren Urkunden kommt der letztere Ausdruck nie vor und ist unter tschiao immer das Opfer für Schang-ti zu verstehen. Zahlreich sind im Buch der Lieder die Anrufungen des Himmels, und kein einziger Hymnus ist an den Gott oder die Göttin Erde gerichtet. Schang-ti umfaßte eben das ganze Universum und so lange sein Kult lebendig blieb, war die Spaltung in Himmel und Erde widersinnig.

Der Kult der regionalen Götter war nur eine spezielle Form des allgemeinen Gotteskults. Er war aus der Vorstellung der Fünfteilung des Kosmos nach Analogie der Einteilung des Reiches hervorgewachsen und fand symbolischen Ausdruck in den Opfern bei den heiligen Bergen. Ein Kommentar zu der Stelle des Tschou-li (I. 414), wo von dem Brandopfer für Schang-ti die Rede ist, besagt: der Schang-ti des Himmels entspricht dem Beherrscher der Erde; die fünf Regenten der Geisterwelt sind den Fürsten der vier Weltgegenden vergleichbar. Auch Ma Tuan-lin weist auf die Parallele zwischen den fünf regionalen Göttern und den fünf heiligen Bergen hin. Das Opferzeremoniell war das gleiche wie bei dem Hauptopfer des Schang-ti; aber die Opfer wurden nicht mehr auf den heiligen Bergen vollzogen, sondern auf künstlich erhöhten Opferstätten an der Peripherie der Hauptstadt und nahmen mehr und mehr den Charakter einer Feier der vier Jahreszeiten (迎 氣) an.

Der bekannte Kommentator Tschêng-Hsüan, gestützt auf die astrologische Interpretation des Tsch'un-tsch'iu, weist Schang-ti und den fünf Untergöttern ihre Sitze in bestimmten Sternen an. Schang-ti hat seinen Sitz im T'ai-wu, dem Dreigestirn in der Sterngruppe Hêng (Wage), welche den Süden dominiert. Der Gott des Frühlings und des Ostens heißt Lingweiyang, jener des Sommers und Südens Tsch'ip'iaonu; jener des Herbstes und Westens Potschaotschü; jener des Winters und Nordens Hsiekuangtschi und jener der Mitte Hanschuniu.[6]) Diese Namen, welche auf einen fremden Ursprung hinzuweisen scheinen, bezeichnen Gestirne, nach welchen die regionalen Götter benannt wurden. Diese wurden auch mit den fünf Planeten identifiziert.[7]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie ursprünglich Astralgottheiten waren; doch die Quelle, aus welcher Tscheng Hsüan geschöpft hat, gilt als spät und unsicher.

---

[6]) Chalmers, Astronomy of the Ancient Chinese, in Legges Chinese Classics III. Proleg. 9.

[7]) E. Chavannes, Mémoirs Historiques III/$_2$ 409.

Bei der Identität des Namens und des Zeremoniells ist es oft ungewiß, ob unter Schang-ti die oberste Gottheit oder einer der regionalen Götter zu verstehen ist. Im allgemeinen nimmt man an, daß Schang-ti nur auf dem Himmelsaltar südlich der Hauptstadt geopfert wurde und daß alle Opfer, welche im Ahnentempel oder an anderen Stätten dargebracht wurden, den regionalen Göttern galten. Ein weniger sicheres Kriterium war die Zeit des Opfers. Denn, wenngleich das reguläre Opfer des Schang-ti mit dem Winter-Solstitium zusammenfiel, so gab es doch auch irreguläre Opfer, welche aus besonderen Anlässen, z. B. vor und nach Kriegszügen, zu anderen Zeiten vollzogen wurden. Solche Opfer hießen zum Unterschiede von dem normalen tschiao- Opfer lei (類), wenn sie in der Residenz, und ma (禡), wenn sie im Felde gebracht wurden. Das Litschi (I. 278) sagt: „Wenn der König im Begriff ist, die Residenz zu verlassen, so opfert er dem Schang-ti", und das Tschou-li (I. 439): „Wenn im Reiche ein Unglück (z. B. eine Überschwemmung) eintritt, so opfert er dem Schang-ti." Zu beiden Stellen bemerken die Kommentare, daß die Opfer den regionalen Göttern galten. Sowohl bei dem Opfer, welches alljährlich im ersten Frühlingsmonat (啟蟄) dargebracht wurde, um eine gute Ernte zu erbitten (祈穀), wie bei dem Regenopfer (雩), welches regelmäßig im Frühsommer und anläßlich jeder Dürre vollzogen wurde, waren es die Götter der fünf Regionen, welchen geopfert wurde. Beide Opfer durften auch von den Lehensfürsten dargebracht werden, während das Recht Schang-ti zu opfern dem König allein zustand.

Zu beachten ist endlich die Frage der Stellvertretung. Für Gott, den Herrn des Himmels, gab es keine Stellvertretung. Hingegen wurde dem regionalen Gotte, von welchem das Herrschergeschlecht abzustammen vorgab, der Ahnherr des Geschlechtes beigesellt und dieser Ahnherr wurde beim Opfer durch einen Nachfahren vertreten, der an seiner Stelle die Gaben entgegennehmen konnte. Die siebente Hymne des Tschou (Schi 575) wurde, wie die Einleitung besagt, beim Opfer für König Wên im Ahnentempel gesungen und die zehnte Hymne (Schi 580) feiert Houtschi als würdigen Teilnehmer am Himmelsopfer. Houtschi, dessen mysteriöse Geburt in einer anderen Ode (Schi 465) beschrieben ist, wurde von den Königen der Tschou und den Herzogen von Lu als der entfernteste Vorfahre ihres Geschlechtes verehrt. Die zitierten Stellen aus den Liedern scheinen einen Passus im Hsiao-tsching zu bestätigen, wonach Houtschi am Tschiao- Altare zu Seiten der Himmels und Wen-wang im Ahnentempel zu Seiten Gottes geopfert wurde, wobei unter dem Himmel Gott und unter Gott die regionale Gottheit zu verstehen ist. Das wäre eine Neuerung gewesen, für welche es vor der Tschou-Dynastie kein Beispiel gab. Im übrigen ist die strikte Unterscheidung zwischen Schang-ti und den fünf sekundären Göttern ziemlich irrelevant, wenn wir von der Annahme ausgehen, daß es ursprünglich der eine Gott war, dem zur Zeit des Wanderlebens bald auf diesem, bald auf jenem Berge geopfert wurde, und daß nach Stabilisierung der Wohnsitze die vier Opferstätten im Umkreise der Hauptstadt als ein Überbleibsel jener alten Sitte anzusehen sind.

Über den Ahnentempel sind viele Bände geschrieben worden. Man hat ihn bis ins kleinste Detail rekonstruiert, jeder auf seine Weise. In der Hsia-Dynastie hieß er schi-schi (世室), die Halle der Generationen; in der Schang-Dynastie tsch'ung-wu (重屋), das Haus mit dem doppelten Dache, in der Tschou-Dynastie ming-t'ang (明堂), die Halle des Lichts. Hier fanden die periodischen Empfänge der Fürsten und die Verlautbarungen der königlichen Dekrete, vor allem aber auch die den Vorfahren geltenden Kulthandlungen statt, für welche ein besonderer Raum, das Allerheiligste (太廟 oder 清廟) reserviert war. Der Ahnentempel ist eine der ältesten Institutionen Chinas. Schon der mythische Kaiser Schênnung, der vielleicht nur eine Personifikation des Überganges zum Ackerbau ist, soll ein Gebäude errichtet haben, dessen Form in dem späteren ming-t'ang fortlebte. Es war angeblich im Grundriß quadratisch, oberhalb gewölbt, mit Stroh gedeckt und von Wall und Graben umgeben. Ein Wallgang mit Wachtürmen vervollständigte den Bau, der ganz den Charakter einer Festung hatte. Spätere Erklärer sahen in der eigenartigen Konstruktion des ming-t'ang einen symbolischen Ausdruck für die Vereinigung des runden Himmelsgewölbes mit der quadratisch gedachten Erde. Man braucht jedoch nicht zu so weit hergeholten Erklärungen zu greifen. Kuppelbauten auf kubischer Basis sind in den holzarmen Gegenden Zentralasiens häufig genug und Wall und Graben sind die üblichen Verteidigungswerke, welche noch heute in keiner größeren Ortschaft fehlen. Auch der Name „Halle des Lichts" bedarf keiner tiefsinnigen Auslegung, sondern bedeutet einfach die Halle mit der Südfront. Das ming-t'ang war ursprünglich nichts anderes als die Burg, in welcher der König residierte und wo sich alle öffentlichen Angelegenheiten abspielten. Hier befanden sich die Schreine der Vorfahren und hier wurden die Opfergeräte und Archive des Staates aufbewahrt. Wir wissen, daß die Funktionen des Königs sehr einfache und vorwiegend kultische waren. Die übrigen Fürsten hatten analoge Einrichtungen; bei ihnen entsprach der Ahnentempel (宗廟) dem ming-t'ang des Königshauses.

Später, als die Macht der Könige erstarkte, trat auch eine Differenzierung der geistlichen und der weltlichen Funktionen ein. Die letzteren wurden nach einem gesonderten Palais (路寢) verlegt und nur die religiösen Handlungen, soweit sie nicht am Himmelsaltare stattfanden, auch weiterhin im ming-t'ang vollzogen. Ja, im weiteren Verlaufe wurde für die näheren Vorfahren, welchen regelmäßig geopfert wurde, im Palast selbst ein Tempel errichtet und so blieb für das ming-t'ang nur mehr der Kult der fünf Götter übrig, bis in der zweiten Hälfte der Tschou-Dynastie dieser Kult verblaßte und das ming-t'ang verfiel. Wenn zu Beginn der Han-Dynastie die fünf Götter wieder zu Ehren kamen, so war dies nicht etwa eine Neuerung, sondern der Versuch, eine uralte Tradition wieder herzustellen und dem Absolutismus eine religiöse Sanktion zu geben.

Mit dem Beginn der Tschou-Dynastie, um 1100 v. Chr., tritt die kulturelle Entwicklung Chinas in ein neues Stadium. Die Phase des Wanderlebens war

definitiv überwunden. Während die Könige der Schang-Dynastie ihre Residenz noch siebenmal gewechselt hatten, verlegten die Tschou ihre Hauptstadt nur einmal unter dem Drucke äußerer Feinde. Mit der Stabilisierung der Wohnsitze lockerten sich die Klanverbände und die territoriale Gliederung trat an ihre Stelle. Die ersten Könige waren stark genug, das Lehenswesen überall durchzusetzen und mit der Tschou-Dynastie beginnt das feudale Zeitalter Chinas. Die Beziehungen der Feudalherren zum Königshause, die Zentralverwaltung und die kultischen Angelegenheiten wurden einer systematischen Regelung unterzogen, welche in einem Ritualkodex, dem Tschou-li, niedergelegt ist, der allerdings mehr wie ein administratives Programm, denn wie ein Bild der Wirklichkeit anmutet. Dennoch ist der theokratische Charakter des Königstums darin noch deutlich erkennbar. Was aber an den Ritualbüchern der Tschou-Dynastie besonders auffällt, ist das Zurücktreten der Persönlichkeit Gottes und die Materialisierung des Himmels, welcher alsbald die Erhebung der Erde zu einer ebenbürtigen Gottheit folgt. Und dann werden Sonne, Mond und andere Gestirne und Naturkräfte in das Pantheon aufgenommen, welches genau wie das Beamtentum eine Hierarchie bildet, in der jeder Gott und jeder Geist den ihm angemessenen Platz einnimmt und den ihm gebührenden Kult genießt. Das Ganze macht in seiner Regelmäßigkeit den Eindruck eines künstlichen Systems, aufgebaut auf einer dualistischen Weltanschauung, wie sie im Buche der Verwandlungen Ausdruck findet.

Dem Himmelsaltare gegenüber wurde jetzt also an der Nordseite der Stadt ein Altar der Erde errichtet und Sonne und Mond erhielten Opferstätten im Osten und Westen. Namhafte chinesische Gelehrte haben den Gott der Erde von den Schutzgeistern der Territorien (社) abgeleitet.[8]) Diese lokalen Schutzgeister sind aus dem Ritus der Investitur hervorgegangen. Die Belehnungen dürften ursprünglich bei den heiligen Bergen der verschiedenen Regionen stattgefunden haben und bestanden in der Überreichung einer Scholle Erde durch den König. Die Erde hat je nach der Region ihre besondere Farbe. Als die Rundreisen der Könige aufhörten, wurde die Investitur, wie alle Kulthandlungen, in der königlichen Residenz vorgenommen. Hier befand sich ein kleiner künstlicher Hügel, in vier Quadranten geteilt, jeder Quadrant aus Erde der für die betreffende Region charakteristischen Farbe geformt und an der Spitze mit gelber Erde bedeckt.[9]) Dem Belehnten wurde eine Handvoll Erde jener Farbe überreicht, die der Lage seines Territoriums entsprach. Er nahm diese Scholle auf sein Lehen mit und errichtete darüber einen kleinen Tumulus als sichtbares Wahrzeichen seiner Hoheitsrechte. Naeh dem Yü-kung (Schu 105) war es die Provinz Hsü, welche die fünf Erdsorten als Tribut an den Hof abzuliefern hatte.

Jedes Lehen und jede Domäne, mit welcher Hoheitsrechte verbunden waren, hatte einen solchen Tumulus. Auf dem Erdhügel wurde ein Baum gepflanzt;

---

[8]) Über den Gott der Erde und die lokalen Schutzgötter vgl. E. Chavannes: Le T'ai chan. Essai de monographie d'un culte Chinois. Paris 1910, Appenice.

[9]) Im Jahre 1900, als der kaiserliche Hof Peking verlassen hatte, entdeckte ich in einem verborgenen Winkel des Palastes einen fünffarbigen Erdhaufen, auf den diese Beschreibung genau paßt.

er hatte eine Umfriedung, aber kein Dach. Das Schicksal des Fürstengeschlechtes galt als so eng mit diesem Heiligtum verbunden, daß der Untergang des einen jenen des andern nach sich zog. Fiel er in die Hände der Feinde, so wurde über dem Tumulus ein Dach errichtet, um ihn vom Himmel abzuschneiden und dadurch unwirksam zu machen. Dies zu einer Zeit, da man gewiß noch nicht auf die Idee gekommen war, daß die Erde als weibliches Element der Befruchtung des männlichen Himmels bedurfte. Sowohl die Form des Heiligtums, wie der Gebrauch, dieses dem Himmel unsichtbar zu machen, lassen vielmehr vermuten, daß es nicht dem Kult eines Erdgeistes diente, sondern nur eine Abspaltung von dem primitiven Gotteskult auf den heiligen Bergen war. Unter dem Schê ist nicht die Erde im Gegensatz zum Himmel, sondern das Territorium (國) im Gegensatz zum Weltreich (天 下) zu verstehen. Den lokalen Schutzgeistern (社) wurde mit der Zeit auch ein Genius der Fruchtbarkeit (稷) beigegeben. Über die Frage, ob der Schutzgeist eines Landes als Geist der Erde anzusehen sei, bestand schon unter den Kommentatoren der späteren Han-Dynastie (1. und 2. Jahrhundert n. Chr.) ein langwieriger Streit. Während Tscheng Hsüan und seine Schule die Frage bejahten, wurde sie von Tschia K'ui, Ma Yung und Wang Su verneint. Die letzteren nahmen an, daß sowohl die Schutzgeister wie die Genien der Fruchtbarkeit nichts anderes waren als die Seelen verstorbener Männer, welche sich um die Verwaltung einerseits und den Feldbau andererseits verdient gemacht hatten und als Personifikationen der Ordnung und der Fruchtbarkeit verehrt wurden. Ihre Träger wurden im Laufe der Zeit wiederholt gewechselt.

Im Tschou-li, dem schon erwähnten Ritualkodex, werden drei Kategorien übersinnlicher Wesen unterschieden, nämlich Geister des Himmels (神) solche der Erde (祇) und Manen der Verstorbenen (鬼). Während die Geister und Manen in der ältesten Literatur häufig genannt werden, kommt ein Geist der Erde dort überhaupt nicht vor. Die Trinität Himmel, Erde und Mensch (三 才) ist ein spezifisches Produkt der Tschou-Philosophie und den alten Chinesen noch fremd. Soweit aus den ältesten Quellen erkennbar, besaßen die Chinesen in der Frühzeit nur zwei Kultobjekte ersten Ranges: Gott und die Ahnen, und auch diese in eigenartiger Weise miteinander verknüpft.

Wenn im Buche der Lieder von Geistern die Rede ist, so sind damit immer die Genien des Ortes oder die menschlichen Vorfahren gemeint. So lesen wir (Schi 377): „Unsere Hirse und unsere Lämmer brachten wir den Genien des Ortes (社) und der Region (方) dar", und (Schi 382): „Sie kommen den Genien der Region ein Brandopfer darzubringen"; endlich (Schi 532) anläßlich einer großen Dürre: „Wir baten früh um ein gutes Jahr, den Genien (方 社) brachten wir Opfer dar; doch Gott im Himmel trotz alledem Er achtet nicht auf unser Flehn." Ein Brandopfer wurde nach den Ritenbüchern nur dem Himmel dargebracht, während die der Erde geweihten Opfergaben verscharrt wurden. Aus den zitierten Liedern geht ferner hervor, daß fang und schê fast

vertauschbare Begriffe sind und die Schutzgötter einer engeren und weiteren Sphäre bedeuten, sowie daß Gott und Gott allein dem Menschen die Segnungen gewähren kann, um derentwegen er opferte nnd betete.

Die übrigen Stellen im Buch der Lieder beziehen sich durchwegs auf die Ahnen. Besonders deutlich ist dies in den Versen ausgesprochen (Schi 370): „Erhaben sind unsere Vorfahren; ihre Geister nehmen das Opfer gnädig entgegen; ihre Nachkommen sind von ihnen gesegnet und belohnt durch Glück und hohes Alter.“ In derselben Hymne, weiter unten, lesen wir: „Nach Beendigung der Förmlichkeiten begibt sich der Opfernde auf ein Signal der Glocken und Trommeln auf seinen Platz und der Leiter der Zeremonie verkündet, daß die Geister das Trunkopfer beendet haben. Der Vertreter des Ahnherrn (尸) erhebt und entfernt sich unter Trommelschlag und Glockengeläute und die Geister kehren in ihr Reich zurück.“ Es gab damals weder bildliche Darstellungen der Verstorbenen, noeh Ahnentafeln, und so wurde ein jüngeres Mitglied der Familie entsprechend eingekleidet und mußte den Toten mimen, dem das Opfer galt. Mit dem Ende der Tschou-Dynastie (3. Jahrhundert v. Chr.) hört diese mimische Stellvertretung auf.

Der Inhalt dieser Studie läßt sich dahin zusammenfassen, daß die chinesische Religion in ihrer ältesten Form ein reiner Monotheismus, der Kult eines persönlichen, das Weltall beherrschenden Gottes war. Der irdische Herrscher (元后, der erste unter den Fürsten) war göttlicher Abstammung und Mandatar des Himmels, der seinen Willen durch Offenbarungen kundgab. Nach Analogie der Einteilung des Reiches dachte man sich das Universum in fünf Regionen geteilt und die Opfer, welche dem Einen Gotte auf den heiligen Bergen der fünf Regionen gebracht wurden, führten zu der Vorstellung der fünf regionalen Götter, welche als Vertreter der Gottheit in einem engeren Wirkungskreise und als Mittelglieder zwischen Gott und der Menschheit zu denken sind. Eine weitere Abspaltung von dem Kult der regionalen Götter war der Kult der lokalen Schutzgeister, welche ebenfalls als Manifestationen Gottes in einer noch engeren Sphäre, den Territorien der Lehensfürsten, anzusehen sind. Von einem Kult der Erde, von Sonne, Mond und Planeten, von Wind und Regen u. dgl. ist in den Urkunden der Frühzeit noch nichts zu finden. Der Ahnenkult geht bis in die älteste Zeit zurück. Er ist mit dem Monotheismus sehr gut vereinbar, zumal als die gottbegnadeten Herrscher die Herkunft ihres Geschlechtes in letzter Linie auf die Gottheit zurückführten.

Der hier angedeutete Entwicklungsgang führt bis zum Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. Von da an lösen sich die göttlichen Funktionen mehr und mehr von der Gottheit ab und verselbständigen sich. Hatte man früher zu Gott um eine gute Ernte, um Regen, um den Sieg im Kampfe usw. gebetet, so wendete man sich jetzt an den Gott der Erde, den Genius der Fruchtbarkeit, die Beherrscher von Regen und Wind, den Kriegsgott. Je mehr die Zahl der Götter zunahm, um so mehr wurde die Gottheit ihrer Persönlichkeit entkleidet, bis sie unter dem Einflusse der materialistischen Philosophie dieses Zeitalters dem materiellen Himmel gleichgesetzt und zu einer bloßen Naturkraft herabgedrückt wurde. So kompliziert der Kult nach den Ritualwerken der Tschou-Dynastie

bereits war, so erscheint er einfach im Vergleich mit der schon fast pantheistischen Idolatrie der späten Han-Dynastie (1. und 2. Jahrtausend n. Chr.) und diese Idolatrie erreichte ihren Höhepunkt unter der taoistischen Vorherrschaft der Periode der Wei und Tschin (3. und 4. Jahrhundert). Wir sehen also, daß die religiöse Entwicklung in China eine dem geläufigen Schema der Theoretiker geradezu entgegengesetzte Richtung eingeschlagen hat und schon deshalb ist die Überprüfung des Materials zur Kenntnis der Urreligion der Chinesen von besonderem Interesse.

Griechen und Römer

Von

L. Radermacher

Die Poesie der Griechen hat einmal engste Beziehung zur Religion besessen. An den Festen der Götter wurden die epischen Lieder vorgetragen. Zu den Reigen, die man zu Ehren einer Gottheit tanzte, dichteten begeisterte Sänger den Text. Als das Drama entstand, da war es ganz im Dienste des Kultus. Aeschylus und Sophokles, die klassischen Vollender der Tragödie, haben ihr Werk nicht nur geschaffen, um durch den Glanz des Spieles zur Verherrlichung der Feste beizutragen, die dem Gotte Dionysos gefeiert wurden. Die Aufführung einer Tragödie und Komödie war nicht nur ein Teil heiliger Handlung. Die Dichter haben ihre Schöpfungen auch mit religiösen Gedanken gefüllt, überhaupt war ihre Absicht, indem sie das Bild vom Sieg und Untergang eines gewaltigen Heldenlebens entwarfen, im Zuschauer jene Erschütterung auszulösen, die der Nährboden frommer Gedanken ist. Daher spricht im sophokleischen Aias die Göttin Athene: „Lerne jeder, der diese Dinge schaut, nie ein überhebliches Wort gegen die Götter zu äußern, noch sich hoffärtig zu erheben, falls er durch die Kraft seiner Fäuste mehr Gewicht hat als ein anderer oder durch abgründigen Reichtum. Ein Tag reicht hin, um alles Menschenwerk zu stürzen und zu heben. Aber den Braven lieben die Götter und hassen den Bösen.“ Selbst Euripides, der als ein Rebell gegen den alten Glauben und die frommen Überlieferungen der Väter aufgetreten ist, hat die Gewohnheit, am Ende der Tragödie Götter zu den Menschen persönlich reden zu lassen. Bis zum Abschluß des V. Jahrhunderts galt der Dichter als berufener Lehrer des Volkes. Vor allem Homer. Eines Tages hatte man auch begonnen, über den Ursprung der Dinge zu grübeln und nach der Herkunft von Göttern und Menschen zu fragen. Wieder sind es Dichter gewesen, die auf solche Fragen die erste Antwort gaben, keine strengen Denker, sondern begeisterte Sänger, die aus Ergriffenheit und unmittelbarem Schauen heraus in die Form des Verses banden, was sie vom Anfang des Seins und seiner Entwicklung bis in die letzten Tage wußten. Als die Denker, die Philosophen, auf den Plan traten, gerieten sie schnell in einen Gegensatz zur Volksreligion. Ihnen erschien Homer widerspruchsvoll und unsittlich, der Götterglaube des Volkes roh und dumpf. Aber indem sich einige unter ihnen zu hoher Auffassung vom Wesen des Göttlichen aufschwangen, nahmen sie doch nur wenige Anhänger mit. Manche Denker gelangten auch zu einer völligen Leugnung des Götterglaubens, andere ließen den Göttern zwar ihr Dasein, doch meinten sie, daß es sich in seliger Abgeschiedenheit fern von allem Weltgeschehen

vollziehe. Die große Menge hatte für all das nur Mißtrauen, die Gebildeten neigten mehr und mehr der Skepsis zu, da sie sahen, wie die Weisen untereinander uneins waren.

Die Römer haben solch eine Entwicklung, wie sie den Griechen beschieden war, nie erlebt. Poesie und Philosophie kommen zu ihnen, zum Teil schon alt geworden und der religiösen Wurzel entfremdet. Aber was die Griechen brachten, das stieß auf ein gesundes und praktisches Bauernvolk, das zäh am Alten hing und vom Neuen mit verständigem Sinn nur soviel zu erfassen suchte, als dem Gedeihen des Staates und seiner Bürgerschaft frommte. Charakteristisch sind die Maßnahmen, die in dem Rom des II. Jahrhunderts v. Chr. sozusagen Schlag auf Schlag einander folgen, im Jahre 186 das Senatus consultum de Bacchanalibus, das die wilden, orgiastischen Formen des Götterkultes abzuwehren sucht, 173 werden die Epikureer Alkaios und Philiskos ausgewiesen, 161 die Philosophen und Rhetoren schlechthin, 155 wird eine Philosophengesandtschaft, die von Athen gekommen war, aus Rom entfernt. Römisches religiöses Denken meidet die Leidenschaft und den Überschwang, es geht in ruhigen Bahnen, getreu dem Grundsatz, den ein römischer Dichter aufgestellt hat und der lautet: „Ein Maß ist in den Dingen, es gibt bestimmte Grenzen, diesseits und jenseits deren das Rechte nicht bestehen kann.“ Innerhalb dieser Grenzen zeigt sich allerdings eine erstaunliche Aufnahmefähigkeit. Das Entgegenkommen der Römer gegenüber fremdem Götterglauben beruht zum Teil auf abergläubischer Furcht, die sich nur da ins Gegenteil verkehrte, wo der fremde Glaube dem Wohl des Staates verderblich schien.

Was bisher vorgetragen wurde, zeigt, daß antike Religion sich unter Einflüssen entwickeln und fortbilden konnte, die heutzutage für das religiöse Denken nicht ernstlich mehr in Betracht kommen. Außerdem fehlt durchaus eine religiöse Instanz, die sich vorbehält, festzustellen, was jeder zu glauben oder nicht zu glauben hat. Es gibt überhaupt keine Theologen in unserem Sinne. Wohl ist der Name Theolog von den Griechen geprägt, er bezeichnet eine Person, die von den Göttern redet, dichtet, schreibt, es ist aber immer die Betätigung eines einzelnen, und sie bleibt für die große Menge belanglos. Wir sind gewohnt, als charakteristisch für eine Religion die Tatsache anzusehen, daß bestimmte Glaubenssätze vorliegen, an die sich zu halten verpflichtet ist, wer zu der Gemeinschaft gezählt werden will. Solche dogmatische Bindung war dem Gefühl des antiken Heidentums fremd. Ebensowenig kannte es eine Bindung an das religiöse Gesetz, wie das Judentum. Auch von Staats wegen kümmerte man sich um das religiöse Verhalten der Bürger höchstens insoweit, als eine Verleugnung oder öffentliche Beleidigung der Götter nicht zugelassen wurde. Denn da die Götter reizbar und auf ihre Ehre bedacht waren und außerdem die Macht besaßen, Vergeltung zu üben, so mußte man vorsichtig mit ihnen umgehen und wollte Gottesleugner und dergleichen Frevler in der Gemeinde nicht dulden. Vom Zorn der Götter getroffen, konnte wohl ein Schiff untergehen, ein Haus um eines einzigen Sünders willen einstürzen, dieser eine konnte alle anderen Insassen, mochten sie noch so fromm sein, mit sich ins Verderben reißen; das war antiker Glaube. Im übrigen war die Religion der Griechen und Römer im höchsten Grade persönlich und individualistisch und ihr besonderes Kennzeichen gegen-

über den Gesetzes- oder Dogmenreligionen war die Toleranz. Der Individualismus der Griechen zeigt sich ja auch in ihrer Staatenbildung, worin sie es weiter getrieben haben als selbst das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Der Typus des griechischen Staates ist der Stadtstaat; jede Polis war souverän, wie jetzt etwa Wien im Lande Österreich. Aber auch das Römerreich ist aus einem Stadtstaat herausgewachsen und hat sich von seinen Ursprüngen her die Buntheit der religiösen Möglichkeiten bewahrt.

Zu den Wesen, die er als göttlich verehrte, konnte der Mensch sprechen und durfte hoffen, von ihnen verstanden zu werden. Er konnte ihnen Wünsche und Beschwerden vortragen und konnte ihnen Gaben bieten, um sie freundlich zu stimmen. Wer sie waren, diese Wesen, wußte man entweder aus den Überlieferungen des staatlichen Verbandes, dem man angehörte, oder aus Überlieferungen der eigenen Familie. Vornehme Geschlechter hatten einen göttlichen Ahnherrn. Die Überlieferungen waren allenthalben verschieden. So ergab sich für den, der das Ganze überzählen wollte, eine beinahe überwältigende Fülle der göttlichen Gestalten. Es ist ein ausgesprochener Polytheismus, mit dem wir zu tun haben. Freilich in seinem Bilde hat es im Laufe der Zeit Mischungen und starke Verschiebungen gegeben. Einzelne göttliche Erscheinungen, wie vor allem Zeus, haben sich zu strahlendem Glanz erhoben, ihr Kult ist von einer Stadt zur anderen gewandert, hat andere sozusagen aufgesogen und steht zuletzt überall dort fest, wo Griechen wohnen. Andere, einst mächtig, sind von ihrer Höhe herabgesunken. Ganz neue Götter sind aufgetreten, teils aus weiter Ferne eingewandert, teils auf Grund irgend eines wunderbaren Ereignisses erkannt und der Verehrung zugeführt. Es zeigen sich auch bei den Menschen sehr verschiedene Phasen religiöser Ergriffenheit; Schwarmgeisterei, Sektenwesen, Geheimbündlerei sind in Hellas zu beobachten, bei einzelnen, besonders Bevorzugten ein hohes Sich-Erheben über die gemeinen Vorstellungen des Volkes. Es ist also, im Ganzen genommen, ein so buntfarbiges Bild, daß es fast unmöglich erscheint, davon in Kürze eine wirkliche, greifbare Vorstellung zu vermitteln. Wir wollen nun hier nicht von denen sprechen, die schon in der Antike zu hoher und reiner Gotteserkenntnis vorgedrungen waren, sondern von den sogenannten kleinen Leuten und von der Volksreligion.

Auch der einfache Mensch schöpft ein Wissen von Gott aus persönlichem Erleben. Die Welt, in der er mitten drinnen steht, ist ihm ein wunderbares, unbegreifliches und darum vielfach unheimliches Ding. Fortgeschrittene Naturerkenntnis hat uns gelehrt, wie das Gewitter entsteht und vergeht; wenn die Sonne am hellichten Tage sich plötzlich verfinstert, so wissen wir, daß es die Folge eines durchaus natürlichen Vorganges ist, von dem nach wenigen Stunden keine Spuren mehr vorhanden sein werden. Wilde Tiere schrecken uns nicht mehr. Durch den Wald und die Einöde führen gebahnte Wege. Trotzdem fürchtet sich auch im heutigen Europa noch mancher, nachts allein durch den Wald zu wandern, weil Finsternis, Einsamkeit und Stille ihn beunruhigen. Wie mancher unter uns würde Bedenken tragen, eine Nacht auf einem Friedhof zu verweilen! Sogar für uns bedeutet die Phantasie eine Macht, wie viel mehr für den Menschen, dem die umgebende Natur noch unzählige Rätsel bietet. Er sieht, wie Wachstum und Verderben seiner Herden und seiner Saat abhängig

sind vom Eintritt von Ereignissen, auf deren Verlauf er ganz und gar keinen Einfluß hat. Im Traume werden ihm sonderbare und unbegreifliche Gesichte. Heute fühlt er sich gesund, morgen bedroht schwere Krankheit sein Leben. Aller Rätsel einfachste Lösung ist ihm die Annahme von geheimnisvollen Mächten und Kräften, die um ihn wirken. *Τὸ κρατοῦν πᾶν νομίζεται θεός*: Alles Übermächtige gilt als Gottheit. Und da der Mensch erkennt und weiß, daß auch in ihm selber lebendige Kraft innewohnt, so wird er früh zu der Annahme geführt, daß die Erscheinungen und Wirkungen außer ihm von Persönlichkeiten ausgehen. Er nimmt sie hin als schlechthin überlegen; daher beugt er sich vor ihnen; ein vorteilhaftes Verhältnis zu ihnen zu gewinnen, ist das Ziel seiner Frömmigkeit. Von antiker Frömmigkeit zu sprechen, soll unsere nächste Aufgabe sein.

Die Furcht vor Gott scheint älter als die Liebe zu Gott. Furcht als Quelle der Frömmigkeit muß zu ganz anderen Äußerungen führen als Liebe. Die Furcht war aber darauf gegründet, daß man die Gottheit nicht wesentlich anders dachte als sich selber. Nach seinem eigenen Bilde formte der antike Mensch das Bild seines Gottes, und wenn er ihn ehren und gewinnen wollte, bediente er sich der Mittel, mit denen man sich auch Fürsten und Königen näherte. Dadurch werden zunächst die Formen des Gebetes bestimmt, von dem man in der Regel nur Gebrauch macht, wenn man ein bestimmtes Anliegen an die Gottheit hat. Das Gebet der antiken Heiden liebt an erster Stelle eine Lobpreisung des Gottes zu enthalten. Gewöhnlich wird sie in der Form gegeben, daß man auf den Umfang des göttlichen Machtgebietes oder auf des Gottes hohe Abkunft hinweist oder Titel aufzählt, die ihm gebühren. Nicht immer enthält antikes Gebet einen Wunsch, eine Bitte; zuweilen ist es nur eine Begrüßung des Gottes, dem man sich nahe fühlt, weil man vor seinem Bilde steht. So betet der Jäger Hippolytos zu seiner Schutzherrin Artemis:

Hehrste, Hochheiligste,
Tochter des Zeus,
sei mir gegrüßt, gegrüßt seist du
Artemis, der Leto und des Zeus Mädchen,
weitaus schönste unter den Jungfrauen,
die du im großen Himmel
bewohnst deines Vaters vornehme Halle,
des Zeus goldenes Haus.
Sei mir gegrüßt, schönste,
du schönste unter den Jungfrauen
im Olympos, Artemis.

Wünscht man von der Gottheit eine Gunst zu erlangen, so tritt zu der Lobpreisung wohl ein Angebot oder die Erinnerung an Guttaten, die man dem Gotte erwiesen hat; zuweilen ist die Lobpreisung als eine bedingende Form zu verstehen: bist du wirklich der und der, so zeige, was zu kannst.

„Höre mich, Gewaltiger mit dem Silberbogen, der du über Chryse stehst und der hochheiligen Killa und mit Kraft über Tenedos gebietest,

Smintheus: wenn ich dir je einen gottgefälligen Tempel wölbte, oder wenn ich dir je fette Schenkelstücke verbrannte von Stieren oder Ziegen, so erfülle mir dies Begehren: mögen die Danaer büßen meine Tränen durch deine Geschosse.“

Wir lernen an diesem uralten Gebet zweierlei. Erstens: der Beter steht zur Gottheit in einem Verhältnis von gegenseitiger Verpflichtung. Do, ut des. Ich gebe dir, dafür gib mir. Der Mensch aber war der Bittende; also mußte er mit seiner Gabe vorangehen. Zweitens: man betet zum eigenen Nutzen und zum Schaden seiner Feinde. Sich selbst zu lieben und seinen Feind zu hassen, war sittlich berechtigt; so konnte man also auch vor die Gottheit mit dem Wunsche treten, unsere Feinde zu vernichten. Zwischen dem, was wir Gebet nennen, und dem, was wir Fluch nennen, ist infolgedessen kein Unterschied. Kennbar für uns ist noch, daß das antike Gebet den Versuch macht, den angerufenen Gott wirklich zu binden, ihn zu zwingen, das zu tun, was der Bittende von ihm verlangt. Aber freilich, sollte ein derartiger Zwang wirksam werden, so mußte man Worte und Formeln kennen, womit man den Gott in Pflicht hielt; sie standen fest und konnten vererbt werden vom Vater auf den Sohn, vom Sohn auf den Enkel. Hier zeigt sich gleich ein Unterschied zwischen griechischem und römischem Denken. Überlieferte Gebete der Griechen sind frei aus dem Bedürfnis der Stunde erdacht und vorgetragen; nur in einem Falle stoßen wir bestimmt auf formelhafte Rede. Wenn es darauf ankam, einen verhaßten Feind durch magische Handlung und Verwünschung mit Leib und Leben den Unterirdischen zu überantworten, so hat man dies schauerliche Tun sehr wohl als einen Zauber begriffen, zu dessen Wirksamkeit Spruch und Formel gehörte. Aber gerade die ältesten römischen Gebete, welchem Zweck immer sie dienen mögen, zeigen regelmäßig die Form gebundener Rede, eine rhythmische Prosa, die als solche gewiß auch dem Gedächtnis eine Stütze gewährte; es sind echte carmina. Wie jeder europäische Bauer, hat auch der römische seinen Flurumgang gehabt, heilige Handlung mit dem Zweck, allem von draußen kommenden Unheil, Mißwachs und Pest, eine Grenze zu ziehen und den Segen innerhalb dieser Grenze festzuhalten. Das geschah im Mai. Eine Dreiheit von Haustieren, ein Schwein, ein Schaf und ein Stier, also je ein Vertreter des Besitzes an Vieh, wurde dreimal um den Acker herumgeführt und dann dem Mars geopfert, dem römischen Nationalgott, der hier noch als ein echter Bauerngott wirkt. Der Familienvater leitete die Handlung mit feierlicher Anweisung ein und sprach zum Opfer ein Gebet, das der alte Cato in einem erhaltenen Büchlein über den Landbau (de agri cultura 141) zum Nutzen seiner Leser aufgezeichnet hat. Wir setzen es im Urtext hierhin, damit auch der, der des Lateinischen unkundig ist, sich an der Kraft und dem Rhythmus dieser wie aus Erz gefügten Rede erbaue:

Mars pater, te precor quaesoque,
uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae,
quoius rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurilia circumagi iussi,
uti tu morbos visos invisosque
viduertatem vastitudinemque

calamitates intemperiasque
prohibessis defendas averruncesque;
utique tu fruges frumenta, vineta virgultaque
grandire beneque evenire siris,
pastores pecuaque salva servassis
duisque bonam salutem valetudinemque
mihi domo familiaeque nostrae:
harumce rerum ergo,
fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo,
sicuti dixi,
macte hisce suovitaurilibus lactentibus inmolandis esto:
Mars pater, eiusdem rei ergo
macte hisce suovitaurilibus lactentibus esto.

„Vater Mars, dich rufe ich an und bitte dich,
sei willig gnädig mir, unserem Haus und Hausstand,
welcher Sache halber ich um Acker, Erde, Grund die Suovitaurilien habe umgehen lassen,
auf daß du Krankheiten, sichtbare und unsichtbare,
Mißwachs und Wüstung, Unheil und Unwetter
fernhaltest, abwehrest, abwendest,
und auf daß du Kraut und Korn, Wein und Wald
sprießen und wohl emporschießen lassest,
Hirten und Herden gesund erhaltest
und schenkest gutes Heil und Wohlergehen
mir, unserem Haus und Hausstand:
um dieser Dinge willen,
um der Reinigung von Grund, Erde und Acker willen und um des Reinigungsopfers willen,
so wie ichs gesagt,
sei zufrieden mit diesen darzubringenden, säugenden Suovitaurilien:
Vater Mars: um eben dieser Sache willen sei zufrieden mit diesen säugenden Suovitaurilien.“

Cato führt auch die Worte an, die man sprechen soll, wenn man zweifelt, ob alles richtig und der Ordnung nach erfüllt sei. Das ist echte „religio“, treues, gewissenhaftes Festhalten an überliefertem Brauch und geheiligter Formel. Es gibt jedoch stärkere Mittel als das Gebet, will man eines Gottes Beistand gewinnen. Sie gehen weiter bis zu Bedrohung, Beschimpfung, ja körperlicher Züchtigung. Die alten Erklärer des Theokrit wissen von einer arkadischen Sitte zu berichten, nach der Knaben eine Statue des Hirtengottes Pan mit Stengeln der Meerzwiebel geißelten, wenn es an Fleisch mangelte, d. h. doch wohl in Zeiten von Hungersnot; da wollte man den Gott des Wachstums und der Herden durch eine ihm angetane Züchtigung an seine Pflicht erinnern, etwas für das Wohlbefinden seiner Diener zu tun. Liest man solche Dinge, so wird man an ein Erlebnis des Pietro della Valle erinnert, der sah, wie portugiesische Matrosen während eines Sturmes die Statue des heiligen Antonius, die sich an Bord befand,

immer fester und fester an den Mastbaum schnürten und mit Injurien überhäuften, bis endlich der Wind sich legte.

Die Gabe an den Gott ist das Opfer, eine Darbringung von Früchten oder sonst irgend eines Gegenstandes. Das Opfer kann mit einer Bitte verbunden, es kann auch ein einfacher Dank an die Gottheit sein; dann nennen wir das Dargebrachte ein Weihgeschenk. Solche Gaben hat Hellas schon in der altkretischen Periode seiner Kultur gesehen. Nun schenkt wohl ein Mensch das Wertvollste, was er besitzt, etwa sein Haar; im Haar wohnt des Menschen Kraft. Das Opfer kann eine dem Gott gewährte Mahlzeit vorstellen; auch die Götter hungern und dürsten und heischen von ihren Verehrern Beiträge zu ihrem Unterhalt. Griechen und Römer kennen noch sehr ursprüngliche und altertümliche Formen dieser Darbietung; ein mit Speisen bedeckter Tisch wird aufgestellt und vor dem Tisch ein Sopha, auf dem der Gott Platz nehmen kann, um zu essen. Natürlich mußte man wissen, was ihm zukam. Da kannte der Brauch seine allergenauesten Vorschriften; sie erstreckten sich auch auf den Ort, die Zeit, ob bei Tag oder bei Nacht, auf die Form des Opfers und auf die Person dessen, der es vollzog. Nur in Bewahrung aller Formen war das Opfer willkommen und gültig. Den Sturmdämonen brachte der Grieche einen schwarzen Bock dar, dem Ares oder Poseidon ein Roß. Rinder, Schafe, Esel, Hunde, Schweine werden so unterschiedlich verwendet. Spuren alter Menschenopfer sind vorhanden, doch in gesitteter Zeit zuweilen in merkwürdiger Weise abgelöst: auf Tenedos hat man eine gebärende Kuh wie eine Wöchnerin gepflegt, dem neugeborenen Kalbe hat man Schuhe angezogen wie einem Kinde und es dann geopfert. Aber der, der es mit einem Beil erschlug, wurde vom gesamten Volk mit Steinen beworfen (wie ein Mörder) und bis ans Meer verfolgt. Ein großer Vorteil war in Ansehung der Tieropfer, daß der Gott doch mit einem bestimmten Teil, und zwar durchaus nicht dem besten vom Dargebrachten zufrieden war. Wir erfahren nicht ohne Staunen, daß die schönsten Bratenstücke den Opfernden selbst vorbehalten bleiben. Diese Art von Opfer scheint im Grunde auch eine heilige Mahlzeit vorzustellen, an der teilzunehmen sämtliche Verehrer des Gottes berufen sind. Die Gelegenheit, einen Braten zu erwischen, war mindestens im alten Hellas für den Durchschnitt der Menschen selten geboten. So sehen wir alle möglichen Leute sich herandrängen; sie sind von der Hoffnung belebt, auch für sich ein Portiönchen zu erhaschen. Für die Würde der Veranstaltung war es gewiß nicht vorteilhaft, doch kommt hier noch ein anderes in Frage. Der antike Mensch war religiös nicht nur mit Ernst, sondern auch in Heiterkeit, ja unter Umständen in Ausgelassenheit. Es gehört zur „Polarität" antiken Wesens, daß man sich nicht einseitig festlegte. Wo Klagen war, schien auch Lachen angebracht, und neben dem Ernst waltete der Scherz. So ist die antike Komödie aus heiliger Handlung entsprossen und ihr Übermut hat mit den Göttern selbst aufs lustigste gespielt. Uralten Brauch beobachten wir hie und da noch im Zusammenhang mit der Opferhandlung; seine Erhaltung ist der Furcht zu verdanken, etwas zu unterlassen, was einstmals den Erfolg des Tuns herbeigeführt hat. So hören wir, daß der Darbringende nackt sein muß, wir finden die Vorschrift, sich nicht zu waschen und auf der Erde zu schlafen. Und weil sich der antike Mensch aufs engste verbunden fühlt mit der Gemeinschaft

seiner Angehörigen, seines Stammes oder Staatswesens, so ist auch das Opfer, wenngleich von einem einzelnen dargeboten, doch gültig für die Gesamtheit derer, die der Opferer vertritt. Aber ihren lebendigsten Ausdruck findet die Beziehung von Familie und Volk zu den Göttern in deren Festen. Auch durch solche feierliche Begehungen will man den Göttern Ehre erweisen und Freude bereiten; so stimmt man sie gnädig und gewinnt ihre Huld; man tut es nicht ohne Eigennutz auch insofern, als das Fest des Gottes zugleich eine Freude für die Feiernden ist, Gelegenheit, an manchen guten Dingen Anteil zu gewinnen. In den Zeremonien und Riten, die beobachtet werden, ist große Mannigfaltigkeit, dagegen in der Grundanlage haben die Götterfeste doch manches gemein. Vor allem gehört dazu ein feierlicher Aufzug, eine Prozession; wird sie mit öffentlichen Mitteln veranstaltet, so entfaltet der Staat allen Glanz, den ihm sein Reichtum erlaubt; dann strömen auch Fremde herbei, um das Schauspiel zu genießen, wie zur Feier der Panathenaeen in Athen. Schon attische Feste haben den Schiffskarren gesehen, der wieder bei Maskenzügen des deutschen Mittelalters in die Erscheinung getreten ist; auch sonst erkennen wir Beziehungen zu Bräuchen, wie sie bei vielen Völkern dieser Erde geübt werden. Nicht selten ist der eigentliche Kern des Festes eine geheimnisvolle Handlung von magischer Bedeutung; Reigen, die in der Blütezeit Griechenlands zu Ehren der Götter aufgeführt wurden, weisen zurück auf Tänze, die man einst als Fruchtbarkeitszauber begriff. Gewiß ist der ursprüngliche Sinn manchmal vergessen, und die Zeremonie selbst in hohem Maße veredelt. Auch Wettläufe und Wettrennen hatten vor Zeiten die Bedeutung einer Zauberhandlung; nun, in der klassischen Zeit, steht jeglicher Sport und die hoch entwickelte Gymnastik im Dienste der Verherrlichung eines Gottes. Spiele wie die olympischen werden zu Festen der ganzen Nation. Aber aus dem Kult des Dionysos ist auch das antike Theater hervorgewachsen, die Aufführungen sind ein Wettstreit der Dichter und ein Wettstreit der Schauspieler, der Gott selbst, im Bilde dargestellt, nimmt in der ersten Reihe der Zuschauer Platz und genießt das Spiel, das zu seinen Ehren veranstaltet wird. So findet der „agonale“ Trieb des Griechen, seine Freude am Wettbewerb der Kräfte, einen Ausdruck an den Festen der Götter. Dem ernsten, nüchternen Römer sind solche Gedanken fremd. Er würde sich vermutlich sehr gewundert haben, hätte man einer Gottheit zu Ehren Theater gespielt oder wäre man ausgemacht nur deswegen um die Wette gelaufen.

Die Leitung der Feste liegt in der Hand des Staates, unter Umständen auch in der Hand eines Verbandes von Staaten, der in der Veranstaltung zu Ehren des göttlichen Schirmherrn den Ausdruck seiner Einheit sieht. Opfer und Feste sind an bestimmte Termine gebunden; der Kalender für das feierliche Jahr ist gesetzlich festgelegt; auch Ordnung und Verlauf der einzelnen Begehungen und ihre Riten werden durch Satzung geregelt. Neben den Festen des Staates stehen die der Privaten, namentlich der großen Familien oder Familienverbände; mitunter ist eine Feier zu Ehren des gemeinsamen göttlichen Ahnherrn das einzige, was die Verwandtschaft (Bruderschaft) noch zusammen und aufrecht erhält. Künstliche Verbände, Vereine aller Art haben ihren Patron und kommen zusammen, ihn festlich zu verehren. Da hat es in Milet eine Gilde von Sängern und Tänzern gegeben; ihr Fest dauerte länger als zehn Tage; Braten, Wein und

Lieder spielten dabei eine Rolle. Es gibt auch eine Prozession, sie zieht „den breiten Weg“ auf der heiligen Straße übers Gebirge von Milet nach Didyma, ihre erste Station ist gleich vor dem Stadttor, wo „neben der Hekate“ ein Steinwürfel aufgestellt, bekränzt und mit ungemischtem Weine besprengt wird. „Und Päan wird gesungen zuerst bei Hekate vor dem Tore bei Dynamis, dann auf der Wiese oben bei den Nymphen, dann beim Hermes des Enkelados.“ Man wird aus der kurzen Anführung ersehen, wie der Rahmen solcher Veranstaltungen bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Roms Festkalender darzustellen, hat der Dichter Ovid unternommen, als er von Augustus in die Verbannung nach Tomi geschickt worden war. Er mochte hoffen, durch solch ein Werk die Gunst des Kaisers wieder zu gewinnen, der das römische Leben auf eine neue sittliche und religiöse Grundlage zu stellen bemüht war, doch wurde die Dichtung nur zur Hälfte vollendet und erst nach dem Tode des Kaisers und aus dem Nachlaß des Dichters herausgegeben.

In Freude mag man seinem Gott dienen, ihm danken, um seine Gunst werben, dazu sind Feste da, doch darf Freude und das Bewußtsein der eigenen Kraft sich nicht steigern zu Hybris, zu herausforderndem, trotzigem Übermut. Griechische Dichter, auch Prosaschreiber wie Herodot, können sich nicht genug tun, vor den schlimmen Folgen der Überhebung zu warnen. Sie werden ihre Gründe gehabt haben. Ein so junges, von Lebensgefühl durchdrungenes, seiner Umwelt überlegenes Volk, wie das der Griechen, hat nicht nur gewagt, mit seinen Göttern zu spielen, es hat auch den Trotz und die Auflehnung gekannt. Gestalten wie Tantalus, Ixion, Sisyphus sind aus solchem Geist geschaffen; sie haben den Göttern Hohn geboten und nach ihrem Besitz frevelnd die Hand ausgestreckt. Indem Goethe sie, „die Heiligen“ seiner Jugend, als Glieder einer ungeheuren Opposition im Hintergrund seiner Iphigenie zeigte, hat er griechisches Wesen aufs tiefste begriffen. So hat einer unter den Größten der Dichter Griechenlands die Erscheinung des Prometheus dargestellt, der, den Blitzen des Zeus spottend, einsam und dennoch ungebrochen, ja mit herausfordernden Worten sein Schicksal erwartet. Aus solchem Geiste ist die Kritik am Götterglauben erwachsen. „Wer ist Zeus? Ich weiß von ihm nichts als durch Hörensagen.“

Hybris ist der eine Pol, ein bedrückendes Schuldbewußtsein der andere. Schwer lastet auf der antiken Menschheit das Gefühl, irgend etwas verantworten zu müssen, das den göttlichen Zorn herausgefordert hat und Strafe herbeiführte. Krankheit und Tod, Dürre und Mißwachs sind solche Strafen; da muß ein Frevler vorhanden sein, der durch heimliche Übeltat die Gottheit erzürnte, oder die ganze Gemeinde ist in Sünde verstrickt. Die Riten der Reinigung und Entsühnung, die angewendet werden, zeigen ganz besonders die Absicht, all dieses Böse auf einen einzelnen Gegenstand oder ein Tier oder einen Menschen abzuwälzen und mit ihm aus der Gemeinschaft der Lebenden zu entfernen. Hier und nur hier sind noch in historischer Zeit bei Griechen und Römern auch Menschen als Opfer gefallen. Am großen Sühnfeste Athens, den Thargelien, wurde ein todeswürdiger Verbrecher durch die Straßen der Stadt geführt; er sammelte gewissermaßen Frevel und Befleckung aus jedem Haus und jeder Familie und belud damit sein eigenes Haupt; dann wurde er draußen vor der Stadt erschlagen, sein Leichnam verbrannt, die Asche ins Meer gestreut. Aber

die Bürgerschaft war wieder rein, alle Schuld von ihr genommen. Der rituelle Brauch kennt auch Fasten und Enthaltung, doch als Vorbereitung, nicht als Vollendung. Das Leben und was die Natur hineinlegte, ist nicht dazu da, um überwunden zu werden, es verlangt gelebt zu sein. Was nachher kommt, weiß man nicht; im besten Fall ist es nur ein trauriger Zustand, nicht vergleichbar mit den Schönheiten und Genüssen dieser Erde. Wohl gab es Geheimkulte, die ihren Anhängern ein seliges Dasein nach dem Tode verhießen; in diesen Kreisen sprach man zuerst von einer Unsterblichkeit der Seele, von einer Belohnung der Frommen, einer Strafe der Sünder im Jenseits. Solche Lehren verfehlten ihren Eindruck nicht; wie weit aber ihr Einfluß ins Volk drang, wissen wir nicht zu sagen.

Das Leben anderseits, das dem Menschen geschenkt wurde, hat ja auch seine Schattenseiten. Nichts Menschliches steht auf sicherem Grunde. „Alles ist voll von Drohung,“ sagt ein tragischer Dichter, „und gefährlich ist es für Sterbliche, Glück zu haben so gut wie Unglück.“ Der Römer stimmt überein: „Ein gefaßtes Herz darf im Unglück hoffen, aber im Glück muß es den Umschwung fürchten.“ Es ist der Neid der Götter, der nicht duldet, daß ein Mensch sich allzu hoch erhebe. Am Schicksal des Kroisos, des Polykrates macht Herodot diese Erfahrung klar. Und das Schicksal des Kroisos zeigt deutlich: nicht Frömmigkeit, nicht Opfergaben und die kostbarsten Geschenke vermögen Unheil zu wenden, den Sturz der Großen aufzuhalten. War Ödipus schuldig, als er unwissend in Notwehr den Vater erschlug, als er ebenso unwissend die Mutter zur Frau nahm? Dennoch kam über ihn das Verderben. Die Ungewißheit, was der nächste Tag bringt, hat nicht wenige antike Menschen getrieben den Augenblick um so heißer zu genießen, aber manchen Stolzen hat sie demütig gemacht, für andere ist sie ein Grund mit zu jener pessimistischen Auffassung vom Menschentum, die in der erschütternden, oft wiederholten Klage zum Ausdruck kommt: Am besten, nicht geboren zu sein. Jedoch für den Armen und Gedrückten lag auch ein Trost in dem Gedanken, daß die Götter für einen billigen Ausgleich sorgten, indem sie Große und Mächtige stürzten; der Zug ins Demokratische, der sich da in der göttlichen Weltregierung offenbart, kam seinen geheimen Wünschen entgegen und schenkte ihm eine gewisse Zuversicht und Hoffnung auf eine Gerechtigkeit, zu der er aufblicken durfte, wenn die Faust eines harten Herrn auf seinem Nacken lag.

Heilig sind die Himmlischen und fordern Verehrung, heilig ist auch jegliches, das ihnen gehört, heilig das Gute, das von ihnen stammt. So ist das Recht, auf dem die Ordnung der Gemeinde sich aufbaut, göttlichen Ursprungs. Themis und Dike bei den Hellenen, Justitia bei den Römern sind seine Verwalter. Wie das Gebet, erscheint die Sprache des Rechtes vielfach an feste, überlieferte Formeln gebunden; stets ist sie feierlich und ihrer Würde bewußt. Die Heiligkeit des Gegenstandes fordert, den Tempel oder Bezirk einer Gottheit nur im Zustand der Reinheit zu betreten; das Mindeste war, daß man beim Eingang die Hände wusch oder die Schuhe ablegte. Freilich war der Begriff „Rein“ oder „Unrein“ wenigstens ursprünglich nicht durch moralische Gesichtspunkte bestimmt, wie wir erwarten sollten. Die Mahnung am Äskulaptempel von Lambaesis: „Tritt ein als Guter, komm heraus als Besserer“, diese Mahnung ist das Zeichen einer

jüngeren Zeit. Unrein war eine Wöchnerin und konnte man werden durch Berührung mit einem Toten. Die Götter selbst müssen diese Berührung meiden. Hippolytos mußte zwar sterben, weil er Artemis die Treue gehalten hatte, doch Artemis weicht von ihm, als er im Todeskampf lag, weil sie einen Toten nicht schauen darf. Die Heiligkeit eines göttlichen Bezirkes vermag auch einen Verfolgten zu schützen. Wer ihn oder einen Altar erreicht, hat ein unverletzliches Asyl gewonnen.

Was der antike Mensch auch tun oder lassen mag, überall ist er durchdrungen von dem Gefühl der Nähe eines Gottes. Nicht allgegenwärtig wird die Gottheit gedacht, sie füllt nicht Zeit und Raum mit ihrem Sein. Aber der Gott ist da oder bereit zu kommen, wenn ihn sein Verehrer ruft. Insofern sind die Götter des antiken Polytheismus den christlichen Heiligen weit ähnlicher als dem erhabenen Wesen, das moderner Glaube verkündet. Auch ihre Rolle als Beistand in allen Nöten des Lebens ist mit der Rolle, die christliche Heilige im Volksglauben spielen, nahe verwandt. Wir kennen Heilige, die in ihrem Wirken geradezu als Ersatz eines altheidnischen Gottwesens verstanden werden können. Indem die christliche Kirche derartige Übergänge duldete, ja unter Umständen begünstigte, zeigte sie Verständnis für das religiöse Bedürfnis einfacher und schlichter Menschen; denn diese wollen die Zuversicht haben, daß ihnen zum Schutz gegen alle Art von Übel und Bedrohung des menschlichen Daseins ein bereiter Helfer zur Seite stehe. Wie wir Heilige besitzen als Patrone gegen Feuersbrunst oder gegen menschliche Krankheiten oder gegen das Sterben des Viehs, so haben auch antike Gottheiten die Rollen unter sich verteilt, Artemis ist Geburtshelferin, Hera schützt die Ehe, Pan die Herden. Daneben gab es freilich andere, denen man eine Art von Allmacht wohl zutraute. Es steht im Zusammenhang mit der gesamten Entwicklung, daß der Machtbezirk einer göttlichen Person vielfach örtliche Umgrenzung zeigt. Auch darin sind vor allem die Götter Griechenlands den Heiligen der alten christlichen Kirche sehr ähnlich; denn die Heiligen des Christentums haben Anfangs die Bedeutung eines Patrons und Helfers nur für eine bestimmte Gemeinde und für einen engen Raum besessen. In Griechenland finden wir eine Gottheit, der ein Berg gehört, neben einer zweiten, der die Ebene untertan ist, aber der Fluß, der hindurchfließt, gehört einer dritten. Da hat es denn unter diesen großen Herren gelegentlich auch Feindschaft und Streit gegeben. Innerhalb seines Machtbezirkes dachte man sich den Gott natürlich auch hausend, und dort hat man ihm einen heiligen Bezirk abgegrenzt und im Verlauf der Zeit eine Wohnung, den Tempel gebaut, der das göttliche Bild barg.

Wunder und Taten der Götter bewahrte man im Gedächtnis und überlieferte sie der Nachwelt; die Dichter sangen von ihnen, fromme Verehrer schrieben sie auf. Alle Spielformen religiöser Erzählung, neben den echten Mythen die Sage, der Schwank, die erbauliche Legende, sind auf diese Weise zur Entwicklung gelangt, unter den Legenden vieles, was mit christlicher Erzählungskunst in naher Verwandtschaft steht. Gern erzählt die Sage von dem Gott, der erst verkannt oder nur von einer kleinen Schar von Anhängern begriffen und verehrt, dagegen von seinen Gegnern verhöhnt und gar in Bedrängnis gesetzt wird; damit ist der Augenblick gegeben, wo er plötzlich seine Kraft enthüllt und durch Wundertat den Beweis der Göttlichkeit erbringt. Diese Form, einen Gott gegen

starken Widerstand sich triumphierend durchsetzen zu lassen, scheint ausgebildet im Kreise der Verehrer des Dionysos; schon der homerische Hymnus auf Dionysos erzählt so, Euripides macht daraus ein Drama, aber in den apokryphen christlichen Erzählungen von den Fahrten und Taten der Apostel lebt der alte Stoff kräftig wieder auf. Ein anderer Fall: Als Dareios, der Perserkönig, zur Unterjochung Griechenlands große Mächte ausgesandt hatte, so erzählt die Tempelchronik von Lindos, da landete seine Flotte zuerst auf dieser Insel. Alles flüchtete in die Stadt, die von den Barbaren eingeschlossen wurde. Wie nun Wassermangel eintrat, dachten die Belagerten an Übergabe. „Zu dieser Zeit erschien die Göttin Athene einem von den Bürgermeistern im Traum und sprach ihm zu, Mut zu fassen, denn sie werde selbst von ihrem Vater das mangelnde Wasser erbitten. Der mit der Erscheinung Begnadete meldete den Mitbürgern den Auftrag Athenes. Diese stellten fest, daß sie nur mehr für fünf Tage genügend Wasser hatten, und verlangten nur für soviel Frist von den Barbaren Aufschub. Sie teilten ihnen mit, Athene habe an ihren Vater Zeus eine Botschaft um Hilfe gesandt; sollte sie nicht zur bestimmten Zeit zur Stelle sein, würden sie ihnen die Stadt ausliefern." Der persische Kommandant lacht über solche Rede, aber siehe, am fünften Tage sammelt sich Gewölk um die Burg von Lindos und ein starker Regen geht nieder. Nun haben die Belagerten genug zum Trinken, aber die Belagerer nichts. Der Perserfeldherr, stark betroffen, sendet dem Tempel ein großartiges Weihgeschenk, schließt Frieden und Freundschaft mit den Einwohnern von Lindos und tut kund, „daß die Götter diese Menschen beschirmen". Es ist lehrreich, zu sehen, daß in der frommen Erzählung die Göttin Athene als Mittlerin zwischen ihren Dienern und Zeus eine Rolle spielt, wie später Maria zwischen Gott und der Christenheit. In der Theophiluslegende erscheint Maria ihrem Verehrer im Traum, verheißt ihm Beistand und verschafft ihm nach Ablauf einer bestimmten Zeit die Verschreibung, mit der sich Theophilus an den Teufel gebunden hatte; nun ist der Sünder gerettet, der Teufel, der schon triumphierte, geschlagen.

So hat man zu allen Zeiten Hilfe von den Himmlischen begehrt, als Nothelfer und Segenspender sollen sie walten. Nichts kann infolgedessen natürlicher sein als der Wunsch und das Streben nach innigster Verbindung mit dem Göttlichen. Ist es das Mächtige und Starke, welchen Gewinn muß der Gläubige ziehen, der mit ihm in engste Gemeinschaft trat! Eine derartige Verbindung war für die Antike im Tanz gegeben und auch darum spielt im antiken Kult der Tanz eine große Rolle. Der Orientale hat dem Tanz gleichfalls die Bedeutung einer Kulthandlung beigemessen, doch er brachte ihn dar als Ausdruck höchster, bis zum Rausch gesteigerter Begeisterung und er tanzte *vor* seinem Gott, so wie David vor der Bundeslade getanzt hat. Aber der Hellene und der Römer tanzt *mit* seinem Gott; der Gott selber ist Vortänzer und Führer des Reigens, unmittelbar an der Handlung beteiligt, so wie er Teilnehmer und Mitgenießer bei Opfern und Festen ist. Hier begreift man, wie der Polytheismus der Griechen und Römer die menschlichste aller Religionen war. Dennoch sind in diesem Zusammenhang Gedanken entstanden, die für die Entwicklung und Weiterbildung des religiösen Lebens überhaupt bedeutsam wurden. Sehr alt müssen geheimnisvolle Handlungen gewesen sein, die dem Frommen die unmittelbarste Beziehung

zur Gottheit, ein Eingehen des Gottes und eine Übermittlung göttlicher Kräfte gewährleisteten, den Menschen sozusagen zum Gott erhoben. Als Dampf oder Nebel, nicht anders als es Coreggio auf einem berühmten Bild der Wiener Nationalgalerie gemalt hat, stieg der Gott aus einer Kluft des Gebirges zu Delphi empor und drang ein in den Leib der Priesterin, die ihn auf dem Dreifuß sitzend erwartete; so, vom Gott erfüllt, ward sie teilhaftig der Prophetengabe, die Apollon besaß. So wenig wir im allgemeinen über die antiken Mysterienkulte wissen, soviel ist doch sicher, daß das letzte Ziel des Eingeweihten die Vereinigung mit Gott war, die wohl als ein Geschlechtsakt, eine Vermählung gedacht wurde. Aber man kannte auch eine andere Form, das Essen vom Gott oder vielmehr von einem Tiere oder einer Pflanze, die als Inkarnation eines göttlichen Wesens galt. Wer Lorbeer aß, dem wurde dichterische Begabung zuteil, weil der Lorbeer heiliger Baum des Apollon war. Wer aber Wein trank, das Produkt der Traube, den erfüllte Dionysos; Beweis war der Rausch, der Zustand der Trunkenheit, in dem man sich losgelöst fühlte von Erdenschwere und befähigt, ungewöhnliche und außerordentliche Dinge zu vollbringen. Daher von den großen Dichtern der Antike erzählt wird, daß sie im Rausch geschaffen haben; man merkte an der Gewalt der Sprache, der Kraft der Gedanken, die wie ein Strom dahinbrausten, daß ihre Rede göttlichen Ursprungs war. Der Dichter war entheos oder enthous, sein Zustand also Enthusiasmus; in ihm wirkte der Gott der Dichtkunst, zugleich Gott der Rebe und des Weines.

Also war der begnadete Mensch befähigt, die Gottheit in sich aufzunehmen, sich mit ihr zu vereinigen. Doch konnte von dämonischer Besessenheit auch Unheil kommen, Wahnsinn, Epilepsie, der Alp des Traumes. Eine weitere Frage ist, wie sich die Götter der Allgemeinheit der Sterblichen offenbarten. Es ist ein ausgedehntes Gebiet, das der Vorzeichen und Vorverkündigungen, auf die man achten mußte, um den göttlichen Willen zu erfahren. Da gab es günstige und ungünstige Zeichen. Aber es gab auch Stätten, an denen ein Gott den Bittstellern Rat erteilte, unter Umständen sogar in dunklen Worten die Zukunft enthüllte. Von diesen Orakeln ist Delphi das angesehenste gewesen und heute am meisten bekannt; es hat jedoch eine nicht geringe Anzahl von minderen Konkurrenten besessen. Zuweilen geschah es, daß ein einzelnes Menschenwesen durch besondere Begnadung die Kraft gewann, von der Zukunft den Schleier wegzuziehen, wie die römische Sibylle. Man stieg hinab in die unterirdische Höhle des Gottes Trophonios und erwartete drinnen den Gott selbst zu erblicken oder wenigstens seine Weisungen zu hören. In den Tempeln der Heilgötter schliefen Kranke, hatten im Traum die Erscheinung des Asklepios oder sonst eines heilkräftigen Dämons und wurden gesund, indem sie den erhaltenen Ratschlägen folgten. Natürlich gehörte Sachkunde dazu, um Zeichen und Wundererscheinungen, die man beobachtete, wie etwa eine Sonnenfinsternis, den Flug der Vögel oder Verwachsungen an Menschen oder Tieren, nach ihrer Bedeutung richtig einzuschätzen und zu erklären. Solche Sachverständige waren die Zeichendeuter und Seher, eine Menschenklasse, die je nach Rang und Persönlichkeit teils hochgeachtet, teils aber auch geringgeschätzt und verachtet war. Auch unter ihnen gab es Betrüger. Aber im Griechenheer waren die Seher eine Art von Generalstabsoffizieren, ohne deren Rat nichts Entscheidendes unternommen

wurde. Die Römer, rationalistisch veranlagt und kühler denkend, haben sich von diesem Zwang allmählich freigemacht. Daß Cäsar vor Beginn einer Schlacht erst nachschauen ließ, ob heilige Hühner ordentlich gefressen hätten, ist nicht anzunehmen. Allerdings hat auch er im Kampfe mit Ariovist die Entscheidung beschleunigt, als er von einer Weissagung erfuhr, die verkündet hatte, die Germanen würden nach Eintritt des Neumondes den Sieg gewinnen. Einen Berufsstand von Priestern in unserem Sinne, eine Geistlichkeit, die sich vom Laienstand als Kaste sonderte, hat es im griechisch-römischen Altertum nicht gegeben. Für die Familie brachte der Hausvater das Opfer dar, für die Gesamtheit der Bürger tat es ursprünglich der griechische Basileus, der römische Rex, der König. Als die Königswürde fiel, gab es in Athen und anderswo doch noch einen hohen Beamten mit dem Titel König, der die alten gottesdienstlichen Pflichten erfüllte, auch seine Gattin nahm daran Teil, in Rom blieb ein Rex sacrificulus. Einzelne Götter hatten ihre besonderen Diener, Vertreter ihrer Macht auf Erden, daher diese Personen bei der Vornahme heiliger Handlungen auch in der Tracht des Gottes erscheinen. Es gab Verrichtungen, Zeremonien, die streng genommen der Gott selbst vollziehen mußte, damit sie volle Kraft und Wirksamkeit entfalteten. Trat ein anderer handelnd an seine Stelle, mußte er mindestens die Tracht des Gottes anlegen, dies zugleich, um etwa entgegenwirkenden bösen Mächten genügend zu imponieren. Da sich überhaupt bei Kulthandlungen die Geschlechter streng sonderten, waren Männer in der Regel Diener der männlichen Gottheit, Frauen der weiblichen; sie wurden von der Gemeinde bestellt, wenn nicht das Amt durch Erbschaft in einer Familie fortlebte. Ganze Kollegien von Priestern hat es in Rom gegeben, wie die Augurn, die Pontifices, die Flamines. Innerhalb ihrer Gemeinschaft pflanzte sich uralte Geheimlehre von der Erforschung zukünftiger Dinge fort oder Kenntnis von wirksamem Gebet und Brauch und ein Wissen um göttliche Gestalten, die sonst dem Volksglauben fremd waren. Die Tätigkeit des Priesters setzt genaue Kunde voraus, wie die Götter beschaffen sind und wie man sie zu verehren hat; daher sein Ansehen; oftmals stammt er auch aus altem vornehmen Geschlecht. Dem Herzen des Volkes stehen Männer näher, von denen es glaubt, daß ein besonderes Vermögen ihnen innewohnt und sie befähigt, erstaunliche Werke zu tun und unter Umständen sogar Götter und Dämonen zu zwingen. Griechenland hat manche Erscheinung dieser Art gesehen. Solch ein Mann war Aristeas aus Prokonnesos, von Phoibos besessen, ein epischer Dichter und zugleich ein Wundertäter. Von ihm berichtet Herodot. In seiner Heimat hatte er einst die Werkstatt eines Walkers betreten und war dort plötzlich verstorben. Der Walker verriegelte sein Haus und eilte fort, um den Verwandten des Toten Mitteilung zu machen. Das Gerücht vom Tode des Aristeas verbreitet sich in der Stadt, da erhebt ein Mann, der gerade von Artake kam, Einspruch und erzählt, er sei ihm auf dem Wege nach Kyzikos begegnet und habe sich mit ihm unterhalten. Man eilt zum Hause des Walkers, öffnet die versperrte Tür, aber weder tot noch lebendig ist Aristeas zu finden. Sieben Jahre nachher erscheint er wieder in Prokonnesos und dichtet das Epos von den Arimaspen, verschwindet aufs neue und wird nach Verlauf von weiteren 42 Jahren in Metapont in Unteritalien gesehen, wo er einen Apollonkult stiftet und behauptet, einst ein Genosse des

Apollon, und zwar ein Rabe gewesen zu sein. Mit Geringschätzung redet Plato von den Leuten, die sich an die Reichen herandrängen und vorgeben, von den Göttern sei ihnen die Kraft verliehen, durch Opfer und Beschwörungen einen Frevel zu tilgen, der auf der Familie vielleicht noch von den Ahnen her laste, und daraus einen Spaß und ein Fest zu machen, gegebenenfalls auch mit geringen Kosten einem Feinde Übles anzutun, weil sie imstande seien, durch Verlockung und Bindung die Götter in ihren Dienst zu zwingen.

Was wissen wir nun von diesen göttlichen Persönlichkeiten, von ihrem besonderen Wesen, ihrer Gestalt und Erscheinungsform? Schon öfters ist in der Darlegung zum Ausdruck gekommen, daß die Gottheit der Antike anthropomorph gedacht wird, d. h. in der Vorstellung vom Gotte hat der Mensch sich selber widergespiegelt; wenn auch in gesteigertem Maß, hat er ihn mit Gestalt, Kräften und Eigenschaften versehen, wie er sie an sich selbst und an verwandten Lebewesen beobachtete. So zeigen sich unserem Auge bereits die Götter Homers in einer zwar über den Durchschnitt weit erhobenen, doch keineswegs idealisierten Menschlichkeit. Wie ein König herrscht Zeus im Olympos, um ihn bewegt sich eine bunte Fülle der Gestalten. Kraft und Schönheit, aber auch Häßlichkeit und Verkrüppelung wird bei diesen Himmlischen gefunden. Sie speisen Nektar und Ambrosia und führen ein seliges Leben, sie sind unsterblich und dennoch verwundbar. Stärker als sie ist die Moira, das Schicksal, als dessen Vollstrecker sie wirken. Sie nehmen Partei und verteilen nach Willkür ihre Gunst, ihr Haß ist bitter und kaum zu versöhnen. Als Partei gehen sie auch gegeneinander und halten Überlistung für ein gutes Mittel. Locker ist ihre Moral; ein erwiesener Ehebruch erweckt Heiterkeit. Eigentlich ist das ein Leben, wie es eine vornehme Adelsgesellschaft damals gelebt haben mag. Man sieht zugleich an diesem einen Fall, daß die Religion der beiden Kulturvölker des Mittelmeeres keine Spaltung in schlechthin gute und schlechthin böse Wesen, keinen Dualismus kannte, wie ihn z. B. die persische Religion ausgebildet, das Judentum und hernach das Christentum vertreten hat. Der Gott der Griechen und Römer ist gut und böse zugleich, je nach Laune und Notwendigkeit. Er ist nach dem Geschlecht unterschieden. Bei manchen ist der geschlechtliche Trieb außerordentlich entwickelt; das gehört sozusagen zu ihrem Amt als Bewirker von Fruchtbarkeit und Gedeihen. Bei weiblichen Gottheiten finden wir die Jungfräulichkeit betont, doch mischt sich gelegentlich Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit in einer für unsere Logik unbegreiflichen Weise. Nicht in einer einzigen Gestalt, vielmehr in allerhand Gestalten wiederholt sich die Idee des sterbenden und wieder auferstehenden Gottes; auch die Legenden, die seinen Tod und seine Wiederkehr begründen, sind von mannigfacher Art. Persephone verfällt der Unterwelt, weil sie dort ein Weniges genossen hat; später wird ein Ausgleich geschlossen, der ihr erlaubt, zwei Drittel des Jahres doch wieder auf der Oberwelt zu verbringen. Ariadne, im Bereiche des ägeischen Inselgebietes eine alte Göttin, ist sogar in zwei Personen gespalten; auf Naxos feierte man der einen ein Fest voll Scherz und Freude, der anderen brachte man Opfer unter Trauer und Klage dar, Begehungen zu Ehren einer Lebenden und einer Toten. Der Heros Protesilaos erhält in der Landschaft Troas beim ersten Frühlingsvollmond eine Gabe Milch und dann bis in den Herbst zumMittag und zum Abend

weitere Spenden, aber im Winter muß er darben; er ist gar nicht im Lande, sondern im Hades oder in Phthia. Nach delphischer Kultsage stirbt Dionysos und muß alle zwei Jahre von den Thyaden neu zum Leben erweckt werden; von Lykurgos verfolgt springt er ins Meer, doch im Frühling kehrt er vom Meer auf die Erde zurück; als Zagreus wird er zerrissen und entsteht aus dem Herzen aufs neue.

Sage erzählt, daß Hera, Athene und Aphrodite einem jungen Hirten im vollen Glanz ihrer Schönheit nahten, um zu erfahren, welche unter den dreien die allerschönste sei. Die hier zutagetretende Auffassung von einem Sichtbarwerden der Gottheit ist keineswegs allgemein. Daneben gilt die Meinung, der Mensch sei nicht imstande, den Anblick eines Gottes in seiner Herrlichkeit zu ertragen. Einen Gott zu schauen, bedeutet daher für Sterbliche den Tod. Semele mußte es büßen, daß Zeus, ihr Geliebter, sich ihr in seinem himmlischen Glanze zeigte. Darum hüllen sich die Götter in Wolken, wenn sie über die Erde dahin fahren, oder sie verbergen ihre Hoheit in schlichter Menschengestalt. Und auch dann werden sie nur von einem Begnadeten gesehen; das gewöhnliche Volk vermag nicht, sie wahrzunehmen. Zuweilen wandert ein Gott in ärmlicher Verkleidung über die Erde, um unerkannt die Frömmigkeit der Menschen auf die Probe zu stellen, Gute zu belohnen und Böse zu bestrafen. So kam einst Aphrodite in Gestalt eines unscheinbaren Mütterchens zu dem Fährmann Phaon auf Lesbos und bat, sie zum gegenüberliegenden Festlande überzusetzen. Der Jüngling gehorchte ohne Widerstreben; da schenkte ihm die Göttin zum Lohne die Gunst, daß sich alle Frauen in ihn verlieben mußten. Wieder andere göttliche Wesen pflegen mit großem Gefolge aufzutreten. Da ist Artemis, die sich der Grieche umgeben denkt von einem Schwarm schöner, jungfräulicher Frauen, Töchter der Erdmutter, der Nymphen. Da ist ferner Dionysos, scheinbar nach der Art seiner Gefolgschaft in starkem Gegensatze zu Artemis; denn seine Begleiter sind koboldartige Wesen von wilder Geschlechtsgier, noch in klassischer Zeit als Tiere gedacht und so auch genannt. Aber Artemis ist Jägerin, und als jagender Gott tritt auch Dionysos auf. Und wieder sind es gerade Frauen, die in rasender Verzückung, von Dionysos begeistert, lärmend durch Berg und Tal schweifen, bald heißen sie Bacchen oder Bacchantinnen, bald auch ausdrücklich Nymphen. Zwischen Artemis und Dionysos war wohl einst der Gegensatz nicht so groß, und der Hintergrund der geschilderten Vorstellungen ist schwerlich ein anderer, als auf germanischem Boden der des wütenden Heeres, der wilden Jagd. Apollon und Dionysos sind modernen Betrachtern in so starkem Kontrast erschienen, daß man im Begriffe des apollinisch Klaren und dionysisch Besessenen zwei grundverschiedene Seiten griechischen Wesens zu erfassen gemeint hat. Und dennoch haben sie in Delphi friedlich beisammen gehaust; außerdem besitzt auch Apollo ein Gefolge von Frauen, der Musen, und es ist immerhin die Frage, ob die vornehme Haltung dieses Kreises seit Anbeginn so gewesen ist und ob die Musik, die man dort machte, stets so gebändigt und maßvoll war, wie man sie sich später einmal vorstellte.

Manche Götter treten gern als Paare auf, und zuweilen führt solch ein Paar den gleichen Namen, nur männlich und weiblich unterschieden: griechisch Phoibos und Phoibe, lateinisch Silvani und Silvanae. Doch besteht Gemein-

schaft nicht nur zwischen Mann und Weib. Häufig genügt Gleichartigkeit des Wesens, um eine Verbindung zu schaffen. Dann hausen beide göttlichen Männer und Frauen wohl in einem gemeinsamen Tempel, oder ihre Heiligtümer liegen in nächster Nachbarschaft beisammen. Verbreitet sind Götterdreiheiten. Schon die Hesiodische Theogonie führt deren fünfzehn auf. Auch in den Träumen der Orphiker läßt sich der Zwang dieser Form beobachten. Männliche Gruppen der Griechen sind die drei Kroniden Zeus, Poseidon, Hades, die drei Totenrichter Minos, Aiakos, Rhadamanthys, weibliche die drei Losgöttinnen von Delphi, die drei Tauschwestern zu Athen. Als Abwehrer des Übels, als Heiler, als Schirmer von Gemeinwesen treten solche Dreiheiten auf. Alt und allgemein anerkannt war der Eidschwur bei Zeus Ge Helios, bei Zeus Athene Apollon, Zeus Apollon Demeter. Götterdreiheiten waren auch auf italischem Boden heimisch, in Rom so gut wie anderwärts, etliche vielleicht den Griechen entlehnt, andere bodenständig, wie die tres Fortunae und die tria Fata, die Verbindung von Jupiter, Liber und Juno regina.

Und nun noch eins: Nicht nur die göttliche Person als ein Ganzes, Geschlossenes, Lebendiges besteht und wird vorgestellt. Auch Teile ihres Leibes, die besonders wirkend gedacht sind, wachsen zur Selbständigkeit und zu eigenem Leben heran, das Auge, das alles sieht, das Ohr, das die Bitten eines Flehenden hört, die göttliche Hand, die Segen spendet oder auch den Schlag tut, an dem ein Mensch zugrunde geht. Einzelne Eigenschaften, wie der Zorn Gottes, die geübte Vergeltung, die Stärke, gewinnen ein eigenes und individuelles Dasein. Hier ist vielleicht der Anfang für jene lange Reihe der Personifikation von Begriffen, die im antiken Denken eine Rolle spielen.

Zuweilen ist der Gottesbegriff überhaupt nicht bis zur Gestaltung einer Persönlichkeit durchgedrungen. Es gibt nach uraltem Glauben der Menschheit außerordentliche Kräfte, die durchaus nicht als persönliche Eigenschaften gebunden, sondern an sich wirksam sind; sie können in einem Gewässer oder Berg, in einem Stein, einem Stück Holz, einer Pflanze oder einer Waffe stecken. Ein derart begabtes Ding nennen wir Fetisch. Noch im Jahre 205 v. Chr. haben die Römer den König Attalus von Pergamon um die Auslieferung des heiligen Meteorsteines ersucht, der in Kleinasien als Symbol der großen Muttergottheit von Pessinus galt, und haben ihn in einem Prunkschiff nach Italien gebracht. Es ist ein echter Fetisch gewesen. Auf der Insel Thera hat sich ein Stein gefunden, der die Aufschrift *μή θίγγανε*, „Rühr mich nicht an“, trug. Der Stein war tabu, wie man zu sagen pflegt, weil ungewöhnliche Kraft (Mana) in ihm verborgen war. Mana kann einem Tier verliehen sein. Reste von Tierkult sind bei den klassischen Völkern reichlich nachweisbar; die Biene, der Bär, der Wolf, Roß, Stier und Kuh, auch Vögel, wie der Adler oder Habicht, sind ihnen einmal erschienen als mit der Macht der Göttlichkeit ausgestattet. Unterirdische zeigen sich als Hunde oder Schlangen. Im attischen Bezirk ging Baubo als Hund (Wauwau) um; eigentlich ist sie der zum Dämon erhobene weibliche Geschlechtsteil. Und neben der weiblichen Baubo gilt der männliche Baubon. Eine besondere Art von Schlangen, durch Farbe und Zahmheit von anderen unterschieden, lebte in der Umgebung des Asklepiostempels bei Epidauros und war dem Heilgott heilig, im Grunde eine Erscheinungsform des Gottes und selbst mit der Kraft des

Heilens ausgestattet. Derartige Kraft kann sich bergen im Wehen des Windes, im Lodern des Feuers. Römische Sage berichtet von der wunderbaren Zeugung des Königs Servius Tullius. Eine Jungfrau, namens Ocrisia, von niedrigem Stande, war gewohnt, dem Herdfeuer vom königlichen Tische Abfälle zuzutragen; eines Tages, wie sie gerade solch eine Spende ins Feuer schüttet, schießt die Flamme in Gestalt eines Phallus hoch empor. Da befiehlt die Königin Tanaquil dem Mädchen, Brautkleider anzulegen und sich beim Herdfeuer einzuschließen, und nun empfängt es einen Sohn, von dem die einen behaupteten, er sei ein Kind des Hausgeistes gewesen, die anderen, ein Kind des Feuergottes. Solche geheime Kraft wirkt auch im Menschen; noch der Glaube Homers scheidet die Seele, ein schattenhaftes Wesen mit immerhin persönlicher Existenz, von der eigentlichen Lebenskraft, die mit dem Tode verschwindet. Wächst die Kraft des Menschen über das gewöhnliche Maß hinaus, so wird er fähig, außerordentliche Dinge zu tun. Das ist der Zustand der Ekstase, der sich freilich nur bei besonderen Gelegenheiten einstellt. Auch dem Christen galt einst Wunderkraft für eine Begabung, die, aus Gnade verliehen, nicht jedem der Frömmsten und auch nicht unbeschränkt zuteil wurde; wer damit beschenkt war, konnte den Augenblick bemerken, in dem die geheimnisvolle Macht zu wirken begann. Dies Mana erscheint bei den Römern als numen, es ist im deus Genius zu einer Persönlichkeit erwachsen. In Sokrates hat es als sein Daimonion gewirkt. Es läßt sich mit dem Hauch des Atems übertragen, einfacher noch, wenn man den Leib oder auch nur das Kleid des Begnadeten berührt.

Idealisierte Menschengestalt haben die Götter der Antike verhältnismäßig spät durch die Hand großer Bildhauer gewonnen. Zunächst hat man sie, indem man ihre Erscheinung der menschlichen anglich, gern noch als ausgesprochene Fratzen gebildet. Sehr alt ist die Darstellung des Göttlichen in Form eines Doppelwesens, einer Verbindung von Tier und Mensch. Die Kentauren, aus Roß und Mensch zusammengewachsen, können den Zustand sehr gut veranschaulichen. Der Gedanke, der zugrunde liegt, ist wohl, das göttliche Wesen in seiner dem Menschen überlegenen Vielseitigkeit zu erfassen. So wird die Gottheit auch als Zwitter, als Mann und Weib in e i n e r Gestalt gedacht; denn da sie das Schöpferische darstellt, muß in ihr vereint enthalten sein, was sonst in der Natur nur gespalten als Zweiheit auftritt. Auch zur Persönlichkeit erwachsen, sind manche Gottheiten noch lange Zeit namenlos geblieben. Namenlos waren einstmals in Griechenland die geheimnisvollen Z w ö l f; eines Tages wurden sie benannt und sind dann zum höchsten Rang der Olympier emporgestiegen. Aber den Altar der „unbekannten Götter“ hat noch der Apostel Paulus in Athen gesehen. Die verehrten Wesen sind natürlich nicht alle von gleichem Rang. Neben den Erhabenen, Großen, den echten Göttern kannten Griechen und Römer eine Fülle minderer Geister, unter ihnen wieder mancherlei Abstufungen. In Griechenland besitzt der Kult der Heroen besondere Geltung; das sind im Grunde zur Göttlichkeit erhobene Menschen, Verstorbene von besonderer Mächtigkeit. Auch von Gespenstern oder umgehenden Totenseelen hat man gewußt; es waren Wesen, denen man lieber aus dem Wege ging, eigentliche Göttlichkeit kam ihnen nicht zu.

Die große Buntheit der Erscheinungen ist historisch bedingt. Klarer sehen

wir bei den Griechen, doch ist auch bei den Römern die Entwicklung deutlich. Bei ihnen scheiden sich zunächst einmal ältere Elemente aus, die wir etruskisch nennen. Vieles, das Bezug hat auf Ergründung der Zukunft, wird zusammengefaßt unter dem Namen der Tusca disciplina. Das nationalrömische Element ist eine ausgesprochene Bauernreligion. Die göttlichen Wesen, die ihr angehören, verraten zum Teil noch in ihrem Namen die Beziehung auf das Gedeihen von Feldfrucht und Viehstand, auf Saat und Ernte: Saturnus, Faunus, Flora. Religiöses Gefühl der Griechen betont die Mütterlichkeit (Maia, Demeter). Auch der Römer kennt die Mütter, doch ist ihm der Gottvater wichtiger: Mars Janus Quirinus pater, Neptunus pater, Liber Saturnus pater, Dispiter oder Jupiter. Sehr groß ist im römischen Gebiete die Zahl der Geister. Jeder Mann hat seinen Genius, jedes Weib seine Juno, jeder Ort seinen Lar, in der Vorratskammer walten die Penaten, die Manen sind Totengeister und schirmen die Gräber. Rituelle Gebete, in feste Formeln gegossen und innerhalb der Priesterkollegien aufbewahrt, rufen die sogenannten Indigitamenta an, ganze Götterketten, so daß für jede einzelne Handlung, die geschehen soll, ein Sondergott wirkend erscheint. Beim Landbau leitet Vervactor die erste Pflügung, Reparator die zweite, Inporcitor die dritte, Insitor das Säen, Obarator das Einpflügen der Saat, Occator das Eggen, Saritor das Jäten, Subruncinator die Entfernung des Unkrautes und so fort bis zur Ernte, Drusch und Abfahrt des Korns in die Mühlen. Von den eingeborenen Göttern scheidet der Römer die neuhinzugekommenen (novensides); was davon zur älteren Schicht gehört, ist italischer Herkunft, wie die Göttin Diana. Eines Tages öffnet sich Rom dem griechischen Einfluß, und der griechische Olymp mischt sich mit dem römischen. Mischung, Synkretismus aus weitgehender Toleranz, aus Aberglauben, aus politischen Rücksichten geboren, ist überhaupt das Kennzeichen für das Verhalten der Römer gegenüber göttlichen Dingen; Synkretismus wirkt ja durch die gesamte Epoche des Hellenismus. Daraus erklärt sich auch der Gegensatz des griechisch-römischen Heidentums zu Judentum und Christentum, da der Gott der Juden und Christen nicht erlaubte, andere Götter neben ihm zu haben. Soweit uns die Entwicklung der römischen Religion bekannt ist, ist sie dennoch jung im Vergleich zur griechischen, die wir jetzt zurückverfolgen können bis in die Zeiten der kretisch-mykenischen Epoche. Wir wissen, daß rund ums Jahr 1000 v. Chr. eine ältere, an sich schon lange bestehende Kultur durch den Einbruch rein indogermanischer Völker endgültig zugrunde ging. Aber die Götter der Vorzeit und ihr Kult waren damit nicht erledigt, wenn sie auch ein verschiedenes Schicksal fanden. Einige haben sich neben den neuhinzugekommenen im gleichen Rang behauptet, indem sie sozusagen zu ihnen übertraten, wie die Erdmutter, wie Poseidon und Athenaia, die Stadtgöttin Athens. Andere behielten zwar ihren Rang, doch das Gefühl, das man ihnen entgegenbrachte, war mehr das von Furcht und Scheu, sie waren in ein geheimnisvolles Dunkel gesunken, wie die „Gnädigen", die Eumeniden, deren besonderes Amt war, am Mörder Rache zu nehmen. Und wieder andere sind in eine niedere Rangstufe versetzt, sie fristen ihr Dasein unter den Dämonen oder auch unter den Heroen. Manchmal sind gerade die bösen Dämonen der Griechen solche gestürzten alten Götter, sie haben ein ähnliches Schicksal erlitten wie die Götter der Germanen, die zum Gefolge des Teufels zugefügt weiter-

leben, seit das Christentum die Oberhand gewonnen hatte. Der rein indogermanischen Schicht gehört vor allem Zeus an, später der höchste Gott der griechischen Religion. Immerfort sehen wir geringe Gottheiten herabsinken zu Begleitern oder Dienern der Großen; manche uralten göttlichen Gestalten leben nur mehr in einem Beiwort, das der Größere, vielleicht einst fremder Eindringling, weiterführt, wie Könige in ihren Titeln die Erinnerung an Staatswesen bewahren, die längst von der Erde verschwunden sind. Orientalische Kulte bringen Leidenschaft und heftige Erregung nach Hellas. Aus dem Norden, dem Lande der Thraker, kam ein wilder Kult des Dionysos, kam mit der Orphik die Idee der Unsterblichkeit.

Sprechen wir von historischer Entwicklung, so dürfen wir uns ihren Verlauf nicht allzu geradlinig vorstellen. Gewiß unterlag auch das religiöse Denken der Griechen und Römer dem Einflusse der allgemeinen, gleichmäßig fortschreitenden Kulturentfaltung; mit dem Aufstieg der Kultur war namentlich in allem Äußerlichen eine immer glänzendere Repräsentation des religiösen Lebens verbunden. Anderseits, daß seit Griechenlands Verfall z. B. auch die Tätigkeit der Orakel erlosch, sagen uns ausdrücklich Zeugnisse. Die farbenfrohe Schilderung des Götterstaates durch Homer, die religiösen Grübeleien Hesiods lassen sich nicht abscheiden von dem Kreis, in dem diese Dichter gelebt und gesungen haben. Der Rationalismus des 5. Jahrhunderts drückt sich auch, und zwar recht wesentlich in den religiösen Anschauungen jener Zeit aus. Aber neben dem natürlichen und sozusagen gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte im großen kommen andere Einflüsse in Frage, zufällige Entwicklungen, die irgend einem religiösen Gedanken zu Ansehen und Macht verhelfen, unberechenbare Stimmungen, der Zwang, irgendwelche innere Bedrängtheit in Handlungen, die an Rausch und Tollheit reichen, zu entladen. So ist wahrscheinlich, daß einmal die Verehrung Apolls in Hellas, ausgehend von einem bestimmten und engen Mittelpunkt, nämlich von Delphi, doch weit über das Land Gedanken reinerer und höherer Gesittung verbreitet hat. Apoll ist es, der dem uralten und wilden Brauch der Blutrache entgegentritt und an die Stelle privater Vergeltung den Spruch des öffentlichen Gerichtes setzt; seitdem ist möglich, auch einen Mörder von der Schuld freizusprechen, falls es sich um „gerechten" Mord handelt. Kein Zweifel, daß auf diese Weise erst die Grundlage aller bürgerlichen Ordnung in Griechenland geschaffen wurde. Orgiastische Stimmungen, ein Überströmen des Gefühls, das dann in Ermattung zugleich wieder Ruhe findet, scheint der Religion der Urbewohner Griechenlands nicht fremd gewesen zu sein; die von Norden kommenden Eindringlinge, die der älteren Kultur ein Ende bereiteten, waren anscheinend kühleren Blutes, doch ist dann allmählich wenigstens in einzelnen Individuen das Bedürfnis nach Ekstase neu erwacht, fremde Kulte, vom Balkan her oder aus Kleinasien kommend, haben es befriedigt. Die große Mutter Asiens, Kybele, eine uralte göttliche Gestalt, ist gewiß identisch mit der Erdgöttin, die in der Zeit der mykenischen Kultur auf griechischem Boden verehrt wurde. Aber als der Kybeledienst nach Griechenland verpflanzt wurde, wie verschieden ist er da von der Verehrung Demeters, in der doch auch die einstige Mutter Erde weiter lebt!

Heute ist griechischer und römischer Glaube versunken. Die alten Götter sind nicht mehr. Doch waren Symbole und Formen geschaffen, die auch ein

veränderter Glaube übernehmen konnte. In dem, was das Volk dachte, waren Vorstellungen vom Wirken des Göttlichen enthalten, die als solche nicht untergingen, weil sie, wie es scheint, ein notwendiger Bestand des religiösen Gefühlslebens sind. Aber in dem, was fromme Grübler und weise Denker der Antike erkannt und ausgesprochen hatten, war auch ein Schatz von Ideen gegeben, die auf die Gestaltung der christlichen Lehre Einfluß zu üben vermochten, aus dem Werk der heidnischen Philosophen schöpfte die Kirche zugleich treffliche Waffen zur Verteidigung ihres geistigen Besitzes. Darum darf man von einem Schnitt nicht sprechen, mag auch noch so viel Neues, ja Gegensätzliches mit dem Christentum in die westliche Welt und zum Sieg gelangt sein.

Die Religion der Germanen

Von

Rudolf Much

Im Zeitraum einer Vortragsstunde einen Überblick über die heidnische Glaubenswelt unserer Vorfahren geben zu sollen, ist eine Aufgabe, vor der einem leicht bange werden könnte. Aus vielen Gründen. Man darf ja bei einem solchen Gegenstande im Kreis von Gebildeten mit Vorkenntnissen rechnen, was gewiß erfreulich ist und manche Auseinandersetzung erspart. Aber ebenso verbreitet sind Vorurteile und vorgefaßte Meinungen. Ungezügelte Phantasie und Dilettantismus machen sich auf kaum einem anderen Gebiet so bemerkbar wie auf diesem, das eine große Anziehungskraft für Schwarmgeister besitzt. Aber auch Fachgelehrte waren und sind hier vielfach auf einseitige Erklärungsprinzipien eingeschworen. Es gibt also auf unserem Wege eine Menge von Schutt und Gestrüpp hinwegzuräumen, das die Aussicht verstellt und am Vorwärtskommen hindert.

Am weitesten bei Gebildeten verbreitet sind falsche Vorstellungen über Grenzen und Inhalt deutscher und nordischer Überlieferung auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Es geht nicht an, all das, was wir aus der Edda über Weltanfang und Weltuntergang, über die Götter und ihr Schicksal erfahren, auf deutsche Rechnung zu setzen. Streng genommen handelt es sich dabei nicht einmal um allgemein Nordisches, sondern um isländisch-norwegische Überlieferung.

Damit ist nicht gesagt, daß nicht in der Tat die meisten dieser Göttergeschichten in weiteren Kreisen des Nordens bekannt gewesen sind. Sie waren es wohl in ihrem Kern zum guten Teil früher einmal auch in Deutschland, weil es sich dabei um Erbstücke aus einem alten gemeinsamen germanischen Besitz handelt, oder weil sie gar wie manches andere Kulturgut aus Deutschland oder auf dem Weg über Deutschland nach dem Norden gekommen sind. Ob sich das aber wirklich so verhält, ist im einzelnen Fall erst zu untersuchen und vielfach nicht bestimmt zu ermitteln. Und auch mit jüngeren rein nordischen Entwicklungen haben wir zu rechnen.

Das ist auch von Jakob Grimm noch nicht genügend beachtet worden, dessen im Jahre 1835 erschienenes Buch „Deutsche Mythologie" im übrigen als ein Markstein der Forschung zu betrachten ist. Auch ihm ist das germanische Heidentum als etwas innerhalb der Grenzen des germanischen Gesamtvolkes zu Einheitliches, nach Zeit und Ort zu wenig Verschiedenes und auch nach außen allzu Abgeschlossenes erschienen.

In den Fehler, Nordisches und Deutsches zu vermengen, kann man sehr leicht verfallen. Was an deutscher Überlieferung da ist, das paßt alles sehr gut zur nordischen. So die Hauptgötter und ihre Namen *Wōdan*, hochdeutsch *Wuotan*, *Zīo*, *Frīa*, *Donar*. Der erste Merseburger Zauberspruch enthält unter anderen Götternamen auch den Namen *Balder* und den einer Göttin *Volla*, die zu Friggs Dienerin *Fulla* stimmt. Aus einem anderen Zauberspruch lernen wir auch den Namen *Frō* kennen, der dem nordischen *Freyr* entspricht, und allüberall auf germanischem Boden, auch bei Goten, Deutschen und Angelsachsen, ist eine Entsprechung zum nordischen Namen *Yngvi* dieses Gottes nachweisbar. Auch was die sogenannte niedere Mythologie betrifft, bestätigen sich uns, wo immer wir reichlichere Kunde über deutsches Heidentum erhalten, diese Zusammenhänge mit dem Norden. So soll ein Thüringer Nachtsegen aus dem 13. Jahrhundert wie gegen anderen nächtlichen Spuk auch gegen die *zūnriten* schützen. Diese sind dem Namen und Wesen nach ganz dieselben wie die nordischen *tūnriður*, die „Zaunreiterinnen".

Aber daneben stehen, wenn wir näher zusehen, überall auch die Sonderentwicklungen. Diese hängen auch schon mit sprachlichen Veränderungen zusammen. In je frühere Zeit wir zurückgreifen, je ältere Gestalten und Vorstellungen in Betracht kommen, desto mehr wird natürlich Deutsches und Nordisches noch eine Einheit bilden, wie ja die germanische Sprache noch zu Beginn unserer Zeitrechnung auf dem ganzen sehr ausgedehnten germanischen Volksgebiet eine wesentlich einheitliche gewesen ist. Damals konnte sich noch ein Friese mit einem Markomannen in Böhmen, das damals ein ganz germanisches Land gewesen ist, oder ein mährischer Quade mit einem Norweger ohne Schwierigkeiten unterhalten.

Die später eintretende Sprach- und Dialektspaltung macht sich auch in den Götternamen bemerkbar. So steht altsächsischem *Wōdan*, althochdeutschem *Wuotan* nordisches *Ōðinn*, schwedisch-dänisches *Oden* gegenüber, weil das Nordische vor den Vokalen *o* und *u* sowie deren Umlauten überhaupt jedes *w* fallen läßt, es also auch schwedisch-dänisch *ord*, *orm*, *ulv* heißt, gegenüber deutschem *Wort*, *Wurm*, *Wolf*.

Als Name des Donnergottes läßt sich auch noch ein genau zu althochdeutsch *Donar* stimmendes altnordisches *þonarr* nachweisen, das zwar nicht mehr handschriftlich überliefert ist, aber gelegentlich durch das Metrum gefordert wird. Der Dativ dazu, *þonre*, ist lautgesetzlich zu *þōre* geworden und von da aus ist die Form mit *ō* und Verlust des *n* die herrschende geworden. Auch in unseren heimischen Mundarten gibt es eine ganz ähnliche Entwicklung, die zu *Doa*^{nr}, *Doa*^{nr}*schtw* für *Donner*, *Donnerstag* führt. Der Name des *Torsteins* im Salzkammergut, mag er letzten Endes auch anderer Herkunft und umgedeutet worden sein, ist seiner jetzigen mundartlichen Aussprache nach ein *Doa*^{nr}*schtoa*^{n}, „Donnerstein".

Dem altnordischen *Tȳr* und angelsächsischen *Tīw* entspricht ein althochdeutsches *Zīo*, ganz so, wie es ja auch deutsch *Zeit*, älter *zīt* heißt, gegenüber plattdeutsch und neunordisch *tīd*, altnordisch *tīð*. Es handelt sich hier um einen germanischen Mars, einen Kriegsgott, und noch heißt der dritte Wochentag, der „dies Martis", der englische *tuesday*, schwedische *tisdag*, dänische *Tisdag*,

in alemannischer Mundart *Zischtig* sowie mittelhochdeutsch *Zīestac*, was im Schriftdeutschen jetzt *Zeistag* lauten würde. Unser *Dienstag*, wovon später zu sprechen sein wird, ist etwas ganz anderes.

Hier auch noch ein Wort über den Namen einer Göttin. Das altnordische *Freyja* ist keineswegs derselbe Göttinnenname wie der in unserem deutschen *Freitag* vorliegende. Dieser, der „dies Veneris", lautet althochdeutsch *Frīatag*, d. i. Tag der *Frīa*. Diese *Frīa* entspricht indes im Wesen — als Gattin Wodan-Odins — und auch im Namen der nordischen *Frigg*. Die deutsche sowohl wie die nordische Namensform gehen ganz regelrecht auf eine germanische Grundform *Frijjō-* zurück. Und *Freyja* würde im Althochdeutschen nicht *Frīa*, neuhochdeutsch nicht *Frei* lauten, ist vielmehr dasselbe Wort wie unser *Frau*, aber auf deutscher Seite nicht als Name einer heidnischen Göttin, sondern nur aus späterer Zeit als der „unserer lieben Frau" überliefert. Auch in den Pflanzennamen *Frauenhaar*, *Frauenschuh* liegt es in dieser Bedeutung vor. Da der Guttural in *Frigg* erst junge Entwicklung ist, darf man auch aus ihrem Namen heraus keine deutsche *Fricka* konstruieren; eine solche deutsche Göttin hat es nie gegeben.

Wenn wir aber auch bis in die Zeit der germanischen Ursprache zurückgreifen, in der alle die besprochenen Namen noch in ihrer Grundform in Geltung sind, haben wir es doch schon mit einem politisch in verschiedene Stämme gespaltenen Volk zu tun und mit einem ausgedehnten Siedlungsgebiet, das von der Donau bis zum Polarkreis hinaufreicht, verschiedenartigen landschaftlichen Charakter hat und im Zusammenhang damit verschiedene Arten der Wirtschaft bedingt. Dazu kommen noch die gesellschaftlichen Schichten innerhalb der einzelnen Völkerschaften. Wenn da außerdem ein hierarchisch organisiertes Priestertum und geschriebene religiöse Satzungen, ja überhaupt jedes Schrifttum fehlen, ist an eine einheitliche Religion selbstverständlich nicht zu denken.

Nur nebenher sei an einem Beispiel gezeigt, was für verschiedene Vorstellungen mitunter nebeneinander hergehen, wo wir uns dessen kaum versehen. Das Geräusch des Donners führte man im nordischen Heidentum auf das eines Wagens zurück, mit dem der Gewittergott durch die Wetterwolken fährt. Dabei ist er aber nicht immer allein. Gelegentlich erscheint Loki als sein Begleiter, in anderen Geschichten hat er ein Geschwisterpaar Thialfi und Röskva zur Seite. Im nördlichen Norwegen aber tritt uns Thor in Gesellschaft zweier Gewitterdämoninnen, Thorgerð und Irpa entgegen und wird auch in einem Tempel mit diesen zusammen bildlich dargestellt. Von diesen beiden hebt sich Thorgerð durch ihren Namen, der Mädchen oder Geliebte des Thor bedeutet, so heraus, daß wir ursprünglich dort mit einem Paar Thor und Thorgerð werden rechnen müssen. Dazu kommt nun noch, daß der Donner im Färöischen und in einzelnen schwedischen und norwegischen Dialekten als *tora*, d. i. „Frau Thor", bezeichnet wird, ja im Norwegischen auch als *husprei*, d. i. *hūsfreyja* „Hausfrau" — nämlich Thors. Hier ist es also diese, die das Donnerwetter macht, das wir uns deshalb ja nicht gerade als eine himmlische Gardinenpredigt vorstellen werden. Aber diese Tora wurde doch jedenfalls als das Wesen gedacht, das den Donnerwagen lenkte oder sonst sich im Gewitter vor allen anderen betätigte.

Man beachte hier doch auch die vielen Spielarten, die trotz der Einheitlichkeit, straffen Organisation und Zentralisation des Katholizismus das volkstümliche katholische Christentum aufweist mit seinen vielen verschiedenen Gnadenorten und Nothelfern. Es gilt z. B. in unseren bäuerlichen Kreisen keineswegs als gleichwertig, ob man eine Wallfahrt zur „Zeller Mutter“ oder zur schwarzen Muttergottes von Alt-Ötting gelobt, und zum Schutz gegen Feuersgefahr oder für das Gedeihen des Viehs wird keineswegs überall in katholischen Ländern Sankt Florian und Sankt Leonhard um seine Fürbitte angerufen.

Noch größer aber als die örtlichen Abstände und Unterschiede sind die Zeiträume, mit denen wir hier zu rechnen haben, und die dadurch bedingte Entwicklung, auch abgesehen von der schon besprochenen Auflösung der einheitlichen germanischen Sprache in ihre Tochtersprachen.

Die ersten Nachrichten über germanischen Kult stehen uns für die aus Jütland stammenden Kimbern aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. zur Verfügung. In Schweden aber, dem am spätesten bekehrten germanischen Land, hat es sicher trotz viel früher erfolgter Annahme des Christentums als Staatsreligion noch im 13. Jahrhundert n. Chr. Heiden genug gegeben. In einer diesem Jahrhundert angehörigen Grenzordnung zwischen Norwegen und Schweden heißt es: Der Bauer Loden sagt, er erinnere sich, da er diese Wildgrenze ausschritt, daß da niemand in Straum das Vaterunser gekannt habe. Damit wird offenbar die Zeit vor der Bekehrung bezeichnet. Denn als Mindestmaß dessen, was man vom Christentum wissen sollte, galt immer credo und pater noster. Aber man kann die heidnische von der christlichen Zeit überhaupt nicht durch einen scharfen Teilstrich trennen. Freilich hat der Sturm der Bekehrung die hochragenden Stämme des alten Glaubens gebrochen und niedergeworfen. Der Götterkult hat aufgehört, ja sogar die Namen der großen Götter wurden ausgetilgt aus der Erinnerung des Volkes. Das Unterholz aber hat durch jenen Sturm kaum gelitten und grünt und wächst fröhlich weiter. Den Glauben an die niedrige Dämonen- und Geisterwelt, an Riesen und Zwerge, Nixen und Waldschrate, Elfen und Kobolde und wie diese Wesen alle heißen, ließ man bestehen. Die mittelalterliche Geistlichkeit glaubte ja selbst an ihre Realität. Und soweit sie als den Menschen nicht unfreundlich galten, erfreuten sie sich auch eines Kultes. So wurden in Schweden in alte Schalensteine, sogenannte *älvkvarnar*, bis in die jüngste Zeit kleine Gaben für die Elfen niedergelegt. Und bei uns erinnern mancherlei Namen von Speisen und Getränken an Opfer für den Hausgeist. So wird in Pommern nach dem Schweineschlachten ein süßer Blutkuchen bereitet namens *Hinrich*, nach dem Heinzelmann so benannt, gerade wie bei uns zu Land das Tropfbier der *Hoanzl* oder wienerisch *Hansel*. Es gibt auch einen *Bokwetenhinrich*, dem ein alpenländischer *Hoadnickel* entspricht. Unmittelbar an diesen reiht sich der *Pumpernickel*, wohl ursprünglich eine Opfergabe für den Klopfgeist. Auch *Wuzel*, als Bezeichnung für bayrische Kücheln üblich, ist ein Name des Kobolds. Ich habe diesen Gegenstand einmal in einer Vorlesung kurz besprochen. Später hat ihn dann Docent Dr. Lily Weiser in einer interessanten Arbeit über den Hausgeist aufgegriffen und noch zahlreiche andere Namen von Getränken und Gerichten zusammengetragen, die auf Koboldnamen zurückgehen und an seinen Kult erinnern.

Nachklänge des Heidentums bemerkt man aber vielfach auch in der seelischen Einstellung gegenüber dem Heiligen und Göttlichen. Der Primitive steht in seinem Verhältnis zu einem höheren Wesen häufig auf dem Standpunkt des „do ut des“. Wenn es in einer alten Fassung des bekannten bayrischen Spottliedes auf die nach Alt-Ötting wallfahrenden Pinzgauer heißt:

„Und wannst uns unsre Felder
Mit Schauer tuast plag'n,
So toan ma da die Heilig'n
Vom Altar awerschlag'n“,

ist diese Gesinnung trefflich und für manchen Fall gewiß auch zutreffend gekennzeichnet. Ich habe auch schon gehört, daß Bauern im Salzburgischen nach einem Hagelschlag ihrem Pfarrer die Schuld gaben und meinten: „Er hat halt net die Kraft“. Das erinnert sehr an den alten Königsfetischismus, für den wir auch von germanischem Boden Belege besitzen, bei dem der Herrscher für das Gedeihen der Feldfrüchte verantwortlich gemacht wird.

Als heidnisch erscheint aber auch die überwiegend grob materielle Natur der Anliegen, mit denen man sich durch Gebet und Opfer an Gott und die Heiligen wendet, uneingedenk der Worte des Heilands: Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Aber auch ungerechnet alle Nachklänge und Überlebsel, fällt immer noch mehr als ein Jahrtausend des germanischen Heidentums in geschichtliche Zeit.

Noch mehr natürlich in vorgeschichtliche. Und auch diese darf hier nicht ausgeschaltet werden. Wir können ja heute die germanische Kultur an der Hand der Bodenfunde, seit man diese zu datieren und nationalen Gruppen zuzuweisen gelernt hat, Jahrtausende zurückverfolgen. Der Wandel, der sich da feststellen läßt, konnte die religiösen Vorstellungen nicht unberührt lassen. Das ergibt sich aus dem beobachteten Tatbestand fast unmittelbar.

So können wir für die Zeit der geschliffenen Steingeräte im germanischen Norden einen außerordentlichen Müheaufwand beobachten, der dem Zwecke dient, die körperlichen Reste der Toten zu erhalten und zu schützen. Ein Volk, das nur in Hütten aus Holz oder Flechtwerk mit Lehmverputz oder in Wohngruben lebte, das nie für die eigenen Wohnzwecke einen Stein auf den andern legte, errichtete zur Bergung seiner Toten Kammern aus so mächtigen Tragsteinen und Deckplatten, daß man sich überhaupt schwer vorstellen kann, wie man sie mit den technischen Mitteln der damaligen Zeit von der Stelle schaffen und übereinanderlegen konnte. Man würde sich diese Mühe gewiß nicht gegeben haben, hätte man nicht geglaubt, daß von der Festigkeit und Dauerhaftigkeit ihrer Grabstätten das Heil der Abgeschiedenen oder ihr Fortleben nach dem Tode abhänge.

Später verringert sich diese Bemühung. Man geht allmählich zu gewöhnlicher Flachgräber- oder Hügelbestattung über. Inmitte der Bronzezeit — um 1000 v. Chr. — setzt sich dann aber eine neue Art der Leichenbestattung, die Leichenverbrennung, durch, bei der es im Gegensatz zu dem älteren Brauch nicht auf Erhaltung und Schutz, sondern auf möglichste Vernichtung der körperlichen Reste des Toten abgesehen war. Wir wissen, daß man damit die Absicht ver-

bunden hat, die Seele zu befreien. Diese muß man sich nun als etwas viel Geistigeres vorgestellt haben wie früher und es ist kaum zu bezweifeln, daß mit dieser Änderung der Bestattungssitten eine Änderung auch in anderen religiösen Anschauungen Hand in Hand ging.

Zugleich aber beobachten wir hier Kulturwellen, die sich über Sprach- und Völkergrenzen hinweg ausbreiten. Die einzelne Nation nimmt teil an Kulturbewegungen, die viel weitere Kreise ziehen, und was in einem Fall erweislich ist, kommt in anderen Fällen als möglich in Betracht. Eine im strengsten Sinn nationale, nach außen abgeschlossene Religion hat es überhaupt nie gegeben. In einem gewissen Sinn allerdings sind selbst Weltreligionen wie das Christentum nicht international, d. h. sie nehmen überall nationale Färbung an. Jedes Volk legt in seine Götter sein eigenes Wesen hinein, macht sie zu Vertretern seines eigenen Schönheits- und Sittlichkeitsideales. Das gilt auch vom Christengott und der Gestalt des Heilands, die sich in der Seele eines Schweden oder Deutschen ganz anders ausprägen werden als in der eines Negers.

Daß Volks- und Staatsgrenzen keine dauernde und unübersteigliche Schranke bilden gegen religiösen Import, gibt sich recht klar zu erkennen an der Art und Weise, wie die griechische Religion auf die ursprünglich recht verschiedene und bereits etruskisch durchsetzte römische herüberwirkt. Dabei hat es aber in der römischen Welt noch nicht sein Bewenden. In der Kaiserzeit dringen mehr und mehr orientalische Kulte in ihr ein: derjenige der magna mater Idea, der großen Göttermutter, ferner jener der Isis, des Juppiter Dolichenus und zuletzt der des Mithras. Die alten einheimischen Götter gehören auf den letzten Stufen des römischen Heidentums fast nur mehr der Literatur an. Und Christus erfuhr nicht von Juppiters Seite einen Widerstand, hatte vielmehr an Mithras einen Nebenbuhler, der sich besonders beim Militär zahlreicher Anhänger erfreute. So stellt sich uns also auch das Christentum hier nur als die letzte von verschiedenen, sämtlich aus dem Orient stammenden religiösen Wellen dar und es hat sich wohl auch da und dort mit dem Niederschlag älterer Wellen, wie z. B. des Isiskultes, vermischt.

Solche Seitenstücke wird man sich aber vor Augen halten müssen, wenn man an die germanische heidnische Überlieferung herantritt. Man wird dann, wie der geschulte Geologe in einer Landschaft Gebilde und Ablagerungen aus verschiedenen erdgeschichtlichen Perioden erkennt und zu scheiden versteht, auch dort die übereinander liegenden Schichten und ihre Zeitfolge ermitteln lernen.

Wie bei der Erdgeschichte, verhält es sich aber auch hier so, daß nicht alles Ältere von dem Jüngeren gleichmäßig wie mit einem Mantel überdeckt oder auch gleichmäßig weggeschwemmt ist. An manchen Stellen tritt Urgestein, selbst dem Laienauge erkennbar, noch deutlich zutage.

Dafür ein paar Beispiele! So lautet eine der ältesten Mitteilungen über germanischen Glauben, enthalten in Cäsars Kommentarien über den gallischen Krieg 6, 21: „Die Germanen rechnen zur Zahl der Götter nur diejenigen, die sie sehen und durch deren Segnungen sie offenbar gefördert werden, Sonne, Vulkan und Mond; von den übrigen haben sie nicht einmal durch Hörensagen (fama) vernommen.“ Das darf nicht ohne Vorbehalt aufgenommen werden.

Denn zweifellos sind die meisten germanischen Götternamen älter als Cäsar und auch von Göttermythen läßt sich dies nachweisen. Er schöpft offenbar aus gallischem Mund. Die gallischen Götternamen waren den Germanen natürlich unbekannt und es mag zudem Absicht der Berichterstatter gewesen sein, diese als recht rückständig im Gegensatz zur gallischen Kulturhöhe darzustellen. Aber ganz abzuweisen ist jene Nachricht doch nicht. Man wird bei den germanischen Nachbarn immerhin öfters einen Elementarkult beobachtet haben.

Ein interessantes Zeugnis für einen solchen findet sich bei Tacitus, Ann. 13, 55. Dort wird erzählt, daß ein Ampsivarierkönig Boiokalus, dessen Leuten gleich wie früher anderen Germanen die Niederlassung auf einem brachliegenden Landstreifen am rechten Rheinufer von den Römern verwehrt wurde, zur Sonne aufblickend und andere Gestirne anrufend, gefragt habe, als wären sie gegenwärtig, ob sie auf ein leeres Land herabblicken wollten; lieber möchten sie das Meer hereinströmen lassen wider die Räuber des Erdbodens.

Gerade für Elementarkult gibt es aber Belege auch aus christlicher Zeit, ja aus der Gegenwart. Der Salzburger Rechtsanwalt Dr. A. Prinzinger d. Ä. hat in meiner Gegenwart in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erzählt, daß er öfters Dienstboten vom Lande gehabt habe, die sich gescheut hätten, vom Mond anders als vom *Herrn Mà^{n}* zu sprechen. Das ist ein Gegenstück zur „Frau Sonne", weshalb man sich aber die Sonne nicht notwendig als Weib, den Mond als Mann vermenschlicht vorgestellt zu haben braucht. Im Mittelhochdeutschen sagt man *varn (in) der sunnen haz* ganz so wie *varn (in) gotes haz.*

Salben von Steinen, wie es uns im alten Testament bezeugt ist, war noch vor kurzem in Schweden üblich.

Wenn es in Schillers Tell heißt: „'s ist heute Simon und Judä, da rast der See und will sein Opfer haben", so ist noch der See als solcher gemeint, nicht in einer Dämonengestalt, und auch nicht ein in ihm hausendes Wesen, ein Wassermann oder eine Nixe.

Vom Feuer gilt das gleiche. Ich habe einmal im Salzkammergut beobachtet, wie eine Bäuerin beim Backen von „Wuzeln" die erste zerriß und ins Feuer warf. Sie wußte nichts darüber zu sagen, als daß es ein Opfer sei. Dabei kann es ja möglicherweise vergessen sein, daß es einmal einem Dämon oder Seelengeistern gebracht wurde. Aber ebenso gut ist es möglich, daß es von Haus aus nur dem Element, das man freundlich stimmen will, gegolten hat.

Ganz klar ist dies ja, wenn — wie Frau Prof. Marie Andree-Eysn, Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet, 1600, mitteilt — im Rauristal noch immer der Wind gefüttert wird, ohne daß man sich ihn menschen- oder tiergestaltig vorstellt. Es ist der reine Elementarkult.

Was den Seelenglauben betrifft, ist die hochaltertümliche Vorstellung vom lebenden Leichnam auch heute noch vielfach vertreten neben einer bunten Reihe jüngerer, teils heidnischer, teils christlicher Seelenvorstellungen.

Also Primitivstes lebt heute noch fort und deshalb schon dürfen wir jenen Bericht Cäsars über die Verehrung der Elemente bei den Germanen nicht ganz beiseite schieben.

Später, in der altnordischen Überlieferung, erscheinen die Götter im allgemeinen wie bei den Griechen in Menschengestalt, und zwar als der Inbegriff menschlicher Schönheit. Von einigen haben sich aber Züge erhalten, die uns zeigen, daß diese einst ähnlich den ägyptischen tiergestaltig vorgestellt wurden. Das ist nicht zu verwundern. Betrachtete doch der primitive Mensch die Tiere nicht als etwas von ihm völlig Verschiedenes, tief unter ihm Stehendes. Er sah ja auch, daß sie ihm in vieler Beziehung — an Kraft, Schärfe der Sinne, Schnelligkeit, Flugvermögen — überlegen waren. Manche Beinamen von Göttern, wie *Arnhǫfði* „der Adlerköpfige" für Odin, *Bjǫrn* „Bär" für Thor, *Sȳr* „Sau" für *Freyja*, sind so zu erklären. Aufs selbe läuft es hinaus, wenn *Vaningi* „Vanensprößling", d. i. Frey, auch für „Eber" gebraucht wird. Besonders der Gott Heimdall, eine sehr altertümliche Gottheit, ist durch seine Beinamen als Widdergott gekennzeichnet. Am merkwürdigsten ist wohl das, was uns von einem Gotte *Hœ̄nir* berichtet wird, der die sonderbaren Beinamen *hinn langi fōtr* und *aurkonungr*, „Langbein" und „Sumpf-" oder „Strandkönig", führt und dessen Name selbst die genaue nordisch-germanische Entsprechung zu italisch-pränestinisch *cōnia* „Storch" dartsellt. Also mit einem Storchgott haben wir es hier zu tun.

An den Nachrichten der Alten über germanischen Götterglauben und Götterdienst ist von besonderem Interesse, was wir daraus über das Vorhandensein von Stammeskulten, Kultverbänden, Amphiktyonien erfahren. So lernen wir durch Tacitus den von sieben Stämmen an der Meeresküste begangenen Kult der Nerthus, für den eine Wagenumfahrt der Göttin kennzeichnend ist. Bei den Lugiern (Wandalen) besteht nach seinem Bericht ein Kult zweier göttlicher Brüder, die er mit Kastor und Pollux vergleicht. In der Tat handelt es sich um Verehrung dieser, auch noch anderen indogermanischen Völkern, wie den Indern und Litauern, bekannten Sternheroen, der Dioskuren oder Açvinâu. Wie bei den Griechen ist Pflockverehrung in ihrem Kult nachweisbar; ebenso erscheinen sie als pferdegestaltig. Und deutlich lassen sich diese göttlichen wandalischen Brüder noch in der späteren germanischen Überlieferung nachweisen. Der Kult der suebischen Stämme endlich knüpft sich nach Tacitus an einen Gott, der als allwaltender bezeichnet wird, und an einen Hain im Land der Semnonen, den man nur gefesselt betreten durfte. Auch an dieses Heiligtum lebt die Erinnerung im Norden fort, wo die spätere Sagenüberlieferung einen „Fesselhain" in Verbindung mit dem Svafaland kennt.

Interessant ist der Bericht des Tacitus über die Fesselung, weil dadurch ein Licht fällt auf das Verhältnis, in dem sich der Germane im besonderen Falle zu seiner Gottheit stehend fühlte. Aber das hier symbolisch ausgedrückte Gefühl der Unterwürfigkeit ist nicht die Regel, sowenig es sich dabei um einen gewöhnlichen heidnischen Gott handelt. Denn dieser Allherrscher, *regnator omnium deus*, wie der Gott genannt wird, der im Semnonenhain verehrt wurde, hebt sich über die anderen Gottheiten hoch empor. Sonst stand der fromme Germane zu seinem Gott in einem Verhältnis vertraulicherer Art, ganz so wie der Gefolgsmann zu seinem Herrn in einem gegenseitigen Verhältnis von Vertrauen und Treue. Charakteristisch ist, daß sich der Verehrer einer Gottheit als ihren Freund bezeichnet und umgekehrt auch vom Gott als seinem geliebten Freunde spricht.

Und so erscheint ihm denn auch das Aufgeben des alten und die Annahme eines neuen Glaubens wie der Bruch eines Treueverhältnisses.

Unsere Kunde vom altgermanischen Heidentum ist seit Jakob Grimm wesentlich vermehrt worden durch zahlreiche Inschriftfunde. Es handelt sich um Altäre, die in den Rheingegenden von dort seßhaften Germanen oder in Britannien von germanischen Soldaten in römischem Dienst nach römischer Sitte ihren einheimischen Göttern errichtet wurden. Auf ihnen erscheinen auch germanische Götternamen, zum Teil sogar mit germanischen Kasusendungen.

Befremdlich ist zunächst, daß uns dabei die aus der späteren Überlieferung bekannten Hauptgötter nicht mit ihren Namen entgegentreten. Das erklärt sich aber daraus, daß sich für diese ein festes System der „interpretatio Romana" ausgebildet hatte und es erscheinen daher in diesem Fall statt der germanischen die lateinischen Namen, statt Wodan also Mercurius. Nur gewisse Beinamen und Namen, die nicht Hauptgöttern angehörten, lernen wir hier zumeist kennen.

Das Überraschendste aber ist, daß in diesen rheinländischen Kulten bei Germanen und Kelten die bekannten Götter überhaupt nicht die Hauptrolle spielten, dagegen unter zahlreichen Beinamen, gewöhnlich in Dreizahl, die Mütter und Matronen verehrt wurden.

Wollte man sich recht gemeinverständlich ausdrücken, so müßte man sagen: Diese Germanen verehrten vor allem die Feen. Denn jene *matres* und *matronae* sind im Grunde ganz dasselbe wie diese.

Von Haus aus sind diese göttlichen Wesen, die unter verschiedenen Namen, als *nornir* und *dīsir*, d. i. „Matronen", im Norden, als *idisi* in Deutschland, aber auch als *Mütter* und *Muhmen* nachweisbar sind, vor allem Geburtshelferinnen wie die römischen *Parcae*, deren Name von *parere* „gebären" abzuleiten ist. Der gebärenden jungen Frau leisteten ja im Leben die Mütter und Matronen ihrer Sippe und Nachbarschaft Hilfe. Diese „weisen Frauen" wurden unter Umständen in göttliche Sphäre gehoben und, da das neugeborene Kind noch als schicksalslos galt, so war es auch ihre Aufgabe, ihm das Schicksal zu bestimmen, wobei mit der Vorstellung von ihnen dann die des personifizierten Schicksals, der *Wurd*, d. i. des Werdens, zusammengeflossen ist. Bei den Angelsachsen hieß die Neujahrsnacht *mōdraniht* „Mütternacht", offenbar weil es eine Losnacht war, in der für das kommende Jahr das Schicksal bestimmt und erkundet wurde. Dabei wird man jene „Mütter" mit Opfergaben empfangen haben.

Die am weitesten zurückreichende Kunde über das Geistesleben unserer Vorfahren verdanken wir übrigens nicht literarischen Quellen, sondern der vergleichenden Sprachforschung. Wir wissen ja, daß die Germanen nur ein Zweig sind am Stamm der indogermanischen Völkerfamilie und einmal mit den anderen indogermanischen Völkern zusammen ein Volk mit einer Sprache gebildet haben.

Durch Sprachvergleichung läßt sich der Wortschatz dieser Ursprache einigermaßen herstellen und unter diesen als urindogermanisch erschließbaren Wörtern finden sich auch solche von religiösem Gehalt.

So gibt es im Altnordischen ein Wort *tīvar* „die Götter", das genau dem

lateinischen *dīvus, deus,* keltischen *dēvos,* altindischen *dēvá* usw. „Gott" entspricht.

Wir können ein altindogermanisches *deivos* „Gott" mit Bestimmtheit erschließen, wissen auch, daß die Grundbedeutung der Wurzel „leuchtend", „licht" gewesen ist. Vielleicht ist sogar die Mehrzahlform jüngere Bildung, eine monotheistische Vorstellung also die ältere. Vielleicht handelt es sich ursprünglich nur um „den lichten Gott", den Gott des Tages und klaren Himmels.

Jedenfalls läßt sich ein solcher einzelner Gott als der oberste Gott der Indogermanen nachweisen. Er steht vor uns im *Zeus* der Griechen, *Juppiter, Diespiter* der Römer, *Dyāušpita* der Inder. Die Namen stimmen alle gut zusammen und daß die Grundbedeutung „der lichte Himmel" gewesen ist, zeigt unter anderem noch deutlich die lateinische Redensart *sub iove = sub dīvo* „unter freiem Himmel". Bezeichnend ist die Zusammensetzung mit einem Wort für Vater in *Dyāušpita* usw., die nicht allein das Väterliche im Wesen dieser Gottheit betont, sondern auch auf die Zeit zurückweist, in der dem pater familias die höchste Gewalt zukommt und es den Begriff „König" und ein Wort dafür noch nicht gibt.

Ein solcher altindogermanischer „Himmelvater" ist also mit Bestimmtheit nachzuweisen.

Da muß es nun sehr auffallen, daß bei den Germanen der geschichtlichen Zeit ein ganz anderer Gott — *Wōdan, Ōðinn* —, den die Römer ihrem Mercurius gleichstellen, an der Spitze der Götter steht.

Ganz denselben Wandel beobachten wir aber auch bei anderen Nordstämmen. Bei mehreren ist eine ursprünglich untergeordnete Gottheit, die von Haus aus Windgott und Führer des Seelenumzugs gewesen ist, auf den Herrscherthron gelangt. Zuerst ist uns durch Herodot von den Thrakern bezeugt, daß ihre Könige im Gegensatz zum Volk den Hermes am meisten verehrten, und das ist ja auch deshalb sehr beachtenswert, weil hier sofort auch der aristokratische Charakter dieser neuen Religion klar wird, der auch bei den Germanen ganz deutlich ist. Gleiches wissen wir von den Galliern. Auch ihr höchster Gott wird dem Mercurius gleichgesetzt. *Wōdan* ist also nur der germanische Name für eine in weiterem Umkreis als oberste Gottheit verehrte Gestalt.

Es verdient bemerkt zu werden, daß die Italer diese Entwicklung nicht teilen, obwohl sie von Haus aus diejenige Abteilung der Indogermanen waren, die den Germanen sprachlich am nächsten standen. Ihre alten engen Beziehungen zu diesen stammen aus einer Zeit, da sie noch im Norden der Alpen zusammen mit den Kelten ihre Nachbarn waren.

Seit sie nach Italien abgerückt sind, zeigen sich aber im mittleren Europa auch noch andere kulturelle Veränderungen. Zu ihnen zählt das Bekanntwerden des Eisens, die höhere Schätzung des Pferdes und seine Verwendung besonders als Reittier, die Ausbildung eines Kriegeradels und des Gefolgswesens. In den Zusammenhang dieser Erscheinungen und in eine kriegerische Zeit und Umwelt gehören auch die Anfänge der Wodanreligion.

Sie kam, wie gesagt, auf nach dem Abzug der Italer aus Süddeutschland. Aber auch die Kelten, die Irland besiedelten, kannten sie noch nicht. Denn sie haben, wie wir sehen werden, dort noch den alten indogermanischen Himmelsgott als obersten der Götter verehrt.

Was ist aber nun, muß man fragen, bei jenen Stämmen, die diese religiöse Umwälzung mitmachten, aus dem älteren Hauptgott geworden?

Er ist auch bei den Nordleuten und den Germanen im allgemeinen noch nachzuweisen, wenn auch in untergeordneter Stellung. Denn der nordische Göttername *Tȳr*, angelsächsisch *Tīw*, althochdeutsch *Zīo*, von dem wir schon gesprochen haben, reiht sich jenem griechischen *Zeus*, altindischen *Dyāuš* usw. als urverwandt an. Sein Träger ist bei den Germanen Kriegsgott geworden, zunächst eigentlich Gott der Volksversammlung, die zugleich gesetzgebende, Gerichts- und Heerversammlung war. Bewaffnet traten bei ihr die freien Männer zusammen, weshalb sie bei den Langobarden *gairethinx* „Speerding" hieß. Aus der hier vorliegenden alten Form *thinx* für Ding erklärt sich auch der Name des *Mars Thingsus*, dem Germanen in römischem Dienst Altäre errichteten, und der Name unseres *Dienstag*, älter *Dingstag*, d. i. dies Martis. Das Ding tagte unter freiem Himmel, war ein *Tageding* — vgl. unser *verteidigen*, älter *vertagedingen* „auf dem Tageding vertreten" —; auf schönes Wetter kam es dabei sehr an. Naturgemäß wurde so der Gott des lichten Tages und klaren Himmels sein Schutzgott, geradeso wie es bei den Griechen einen *Zeus agoraios* gibt, unter dessen Hut die *agora*, die Versammlung, steht.

Leider werfen unsere Quellen auf diesen Gott nur mehr einige Streiflichter. Im Endkampf der Götter mit den Unheilsmächten hat er den Höllenhund Garm zum Gegner wie Odin den Wolf Fenrir. Diese beiden Ungeheuer sind von Haus aus eins. Man hat hier aus zwei Namen zwei Gestalten gemacht und so die Möglichkeit geschaffen, dem neuen Götterkönig eine ähnliche Rolle zuzuweisen wie dem alten.

Sehr beachtenswert sind hier Zusammenhänge mit keltischer Überlieferung, die auch die Annahme bestätigen, daß Tyr einmal an der Spitze der Götter gestanden hat. Tyr gilt als einhändig, er heißt *einhendr Āsa*, „der einhändige unter den Asen". Seine rechte Hand ist ihm bei der Fesselung des Wolfes Fenrir abgebissen worden. Ganz ähnlich verliert der irische Götterkönig — er ist dies hier noch — Nuada seine rechte Hand im Kampf mit einem Riesengeschlecht und geht, mit diesem Gebrechen behaftet, so lange seines Königstums verlustig, bis ihm ein Schmied eine silberne Hand angefertigt hat, wonach er den Beinamen *argetlám* „Silberhand" führt. Derselbe Gott wird aber nach dem Ausweis von Inschriften in Britannien als Mars verehrt. Es zeigt sich also hier bei den Kelten ganz die gleiche Entwicklung wie bei den Germanen.

Aber aus dem alten Himmelsgott hat sich im keltischen und germanischen Götterhimmel noch eine andere Gestalt losgelöst, die eines besonderen Gewittergottes. Eine solche Spaltung lag ja nahe. Denn der in dunklen Wetterwolken daherfahrende oder auf umwölktem Berggipfel thronende Gott verdient nicht mehr den Namen „der Lichte". Bezeichnend aber ist, daß noch ein inschriftliches Zeugnis aus Britannien einen keltischen *Tanaros* — seinem Namen nach dasselbe wie *Donar-þōrr* — als *Juppiter optimus maximus*, also jedenfalls als höchsten Gott bezeichnet. Diese Ausbildung eines besonderen Donnergottes, also die Verteilung der Befugnisse des alten Himmelsgottes auf zwei Göttergestalten, seine Spaltung in zwei solche — ursprünglich zwei Seiten seines Wesens darstellend —, mag sehr dazu beigetragen haben, einer anderen Gottheit, Wodan, das Übergewicht zu verschaffen.

Aber Wodan-Oðin hat sich als höchster Gott keineswegs überall in germanischen Landen gleichmäßig durchgesetzt. Abgesehen von den Fürsten und ihrem Gefolge, war wenigstens im Norden Thor zweifellos der weit beliebtere. Das zeigt sich schon in den zahlreichen mit Thor zusammengesetzten Personennamen. Wenn Odinn gelegentlich *Saxaguð* „der Gott der Sachsen, der Deutschen" genannt wird, deutet das noch an, daß er überhaupt erst aus Deutschland nach dem Norden herübergekommen ist.

Solche Wandlungen vollzogen sich wohl nicht immer ganz reibungslos. Der Gegensatz zwischen Odin und Thor sowie ihren Verehrern kommt scharf zum Ausdruck in dem Eddagedicht Harbarðsljoð „Graubartslied", das einen Mann zum Verfasser haben muß, der mit großer geistiger Überlegenheit den Überlieferungen seines Volkes gegenüberstand, an Lukian erinnernd. Die Rahmenerzählung ist die, daß Thor, von der Ostfahrt heimkehrend, an einen Sund kommt. Auf der anderen Seite sieht er einen Fährmann und ruft ihn an, ihn hinüber zu holen. Dieser nennt sich *Hārbarðr* „Graubart", ist aber der verkappte Odin. Er weigert sich, Thor, den er als Landstreicher behandelt, überzuführen. Nach manchem Scheltworte halten die beiden einander gegenseitig ihre Taten vor, Kriegs- und Liebesabenteuer auf der einen Seite, auf der anderen Kämpfe mit riesischen Mächten aller Art. Odins geistige Überlegenheit und Rücksichtslosigkeit, Thors ehrliches, aber etwas bäuerisches Wesen ist hiebei sehr gut gekennzeichnet.

Für Odin sind uns über 150 Namen und Beinamen überliefert, weit mehr als für alle anderen alten Götter. Zu einem großen Teil sind sie für die Bedürfnisse der Poesie geschaffen, die samt ihren Vertretern, den Skalden, mehr mit Odin zu tun hatte als mit anderen mythologischen Gestalten. Zum Teil aber sind es alte Decknamen, wie solche sich einstellen, wenn man etwas nicht beim rechten Namen nennen will. So hat auf deutscher Seite *Gōdan, Guotan* — von *gōd, guot* „gut" abgeleitet — den alten Namen des unheimlichen Gottes schließlich ganz verdrängt. „Die tiefe Scheu vor Wodan", bemerkt G. Neckel treffend in seinem Buch „Altgermanische Kultur", „galt seiner undurchdringlichen Weisheit, die sich oft als Tücke darstellte. Wenn einer der heidnischen Götter allmächtig war, so Wodan, und er war es kraft eines zauberhaften Könnens und Wissens, gegen das die Zauberkünste aller anderen Wesen ein Nichts waren. Wodan war der schlechthin Überlegene und Unerforschliche. Ihm zu vertrauen war nicht jedermanns Sache. Er konnte zwar helfen wie kein anderer, besonders zu Sieg im Kriege, aber er konnte seinen Freund jeden Tag verraten, indem er sich plötzlich gegen ihn wandte ... Die Furchtbarkeit Wodans erklärt sich daraus, daß er die Toten abholt. Als Herr über Leben und Tod ist er so unberechenbar wie das Todesschicksal selbst." Gerechtfertigt wird sein Verhalten nur durch den Walhallglauben, der den Helden, die der Gott zu sich beruft, die Aufgabe zuweist, ihn im bevorstehenden Endkampf mit den entfesselten Unheilsmächten zu unterstützen. In dem Gedicht Eiriksmal, das auf den Fall des Norwegerfürsten Eirik Blutaxt verfaßt ist, gibt Odin auf die Frage, warum er dem tapfern König nicht den Sieg verliehen, die Antwort: Weil es ungewiß ist, wann der graue Wolf auf die Göttersitze losstürmen wird.

Wir haben somit schon zwei Stufen in der germanischen Religionsent-

wicklung kennen gelernt, eine altindogermanische und eine junge, die Wodanreligion, die sich uns als Niederschlag einer großen Kulturströmung dargestellt hat.

Doch ist auch noch eine dritte Schicht nicht zu übersehen, die tiefer liegt als die des Odinkultes, höher als die des alten Himmelsgottes.

In einem Teil des germanischen Bereiches tritt uns noch ein dritter Götterkönig entgegen, nämlich *Freyr*. Sein Name, der im Deutschen *Frō* lautet, bedeutet „Herr". Er heißt auch *folkvaldi goða* „Heerführer der Götter" und das verträgt sich schon nicht gut mit der Vorstellung eines anderen höchsten Gottes, wenigstens für den Ort, wo diese Namen aufgekommen sind. Auch als *Svēaguð* „Schwedengott" wird er bezeichnet und war offenbar einmal der oberste Gott gerade bei diesem Stamme. Der Tempel von Uppsala war vor allem ihm geweiht. Von ihm stammte das älteste schwedische Königsgeschlecht der *Ynglingar*, denn er hieß auch *Yngvi* oder *Yngvifreyr*; und wenn berichtet wird, daß alle Könige aus diesem Geschlecht neben den andern Namen auch selbst *Yngvi* hießen, sieht man, daß sie eigentlich als Inkarnationen, d. i. Menschwerdungen, des Gottes aufgefaßt wurden. Nichts aber rückt seine überragende Stellung bei den Schweden in so helles Licht als die Tatsache, daß er bei ihnen *veraldar guð* „Weltgott" genannt wurde. Diesen Namen haben zusammen mit dem Kult des Gottes von den Schweden auch die benachbarten Lappen aufgenommen, die bis zu ihrer Bekehrung durch protestantische Missionäre im 17. Jahrhundert neben anderen auch einen Gott mit dem nur halb ins Lappische übertragenen Namen *varalden olmay* anriefen, damit er das Getreide bei ihren Nachbarn im Süden gedeihen lasse, so daß sie billig Korn und Kornbranntwein kaufen könnten. Denn Frey war vor allem ein Fruchtbarkeitsgott. *Til ārs ok friðar* „um gute Ernte und Frieden" wurde er in Uppsala angerufen. Seine milde Güte ist gekennzeichnet, wenn es von ihm heißt, daß er kein Mädchen und keines Mannes Weib weinen mache und jeden aus der Haft befreie; das alles natürlich im Gegensatze zu Kriegsgöttern, die den Mädchen und Frauen ihre Geliebten, Männer und Söhne entreißen.

Über Schweden hinaus muß dieser Gott auch bei den Dänen in höchstem Ansehen gestanden haben, die danach bei den Angelsachsen den Beinamen *Ingwine* „Freunde, Verehrer des Gottes Ing" führen. Es scheint auch, daß er sich hinter den dänischen sagenhaften Königen namens *Frōði*, zumal hinter *Friðfrōði*, verbirgt, an dessen Regierungszeit sich die Vorstellung eines goldenen und Friedenszeitalters knüpft.

Aber auch eine Anzahl meeranwohnender anglofriesischer Stämme wurde unter dem auf diesen Gott Ing hinweisenden Namen der *Ingaevones* zusammengefaßt oder in ihm eingeschlossen. Zu ihnen gehören vor allem die Verehrer der Göttin *Nerthus*, deren Kult uns Tacitus schildert und die eigentlich — nur in altertümlicher Form — denselben Namen trägt wie *Niǫrðr*, der Vater des Frey nach eddischer Überlieferung.

Daß wir es hier mit einer ganz besonderen Religion zu tun haben, findet einen deutlichen Ausdruck darin, daß das Geschlecht, dem diese Gestalten angehören, das der Vanen (*Vanir*), als ein besonderes Göttergeschlecht, dem der Asen (*Æsir*) gegenübergestellt wird. Beide sollen in der Vorzeit Krieg miteinander

geführt haben, der dann in einem Vergleich endete. Man sieht in dieser Erzählung gewöhnlich die Erinnerung an einen Kultkrieg, an den Kampf der Anhänger eines neuen Glaubens mit dem eines alten.

Zu den Vanen gehörte ursprünglich gewiß auch Balder, altnordisch *Baldr*, dessen Name ja, ganz wie der Name Freyr „Herr, Fürst", bedeutet. Denn wenn sein jüngerer Bruder und Rächer *Vāli*, älter *Wanila*, „der kleine Vane", heißt, muß er selbst als der größere oder der ältere Vane vorgestellt worden sein. Wir wissen aus dem zweiten Merseburger Zauberspruch, daß auch die Deutschen Balder kannten, und aus dieser Quelle erfahren wir, daß sein Pferd sich einmal den Fuß verletzt hatte. Freys Pferd aber heißt *Blōðughōfi* „das mit blutigem Huf", was der schwedische Forscher Ivar Lindquist sehr ansprechend gleichfalls aus einer Fußverletzung erklärt wissen möchte.

Wie Balder ist auch Freyr ein sterbender Gott. Nach schwedischer Überlieferung wird der tote Freyr in einen Hügel gesetzt und empfängt in diesem eine Zeitlang immer noch die Opfer wie ein lebender. Und der dänische König Friðfroði wurde als einbalsamierter Leichnam noch drei Jahre lang im Wagen in seinem Reich herumgeführt, um die Steuern weiter einzusammeln.

In der Edda, deren Bericht ja wohl als bekannt vorausgesetzt werden darf, fällt Balder durch den Mistelzweig. Warum gerade durch diesen, begreift sich leicht. Als alle Dinge in Eid genommen wurden, Balder nicht zu schaden, konnte die Pflanze, die auf dem Ast eines anderen Baumes saß, leicht übersehen werden. Es bleibt nur noch aufzuklären, wie ein Mistelzweig, der ganz ungeeignet ist, als Pfeil oder Lanze zu dienen, als Todeswaffe verwendet werden konnte.

Aufschluß gibt hier eine Erzählung, die so viele Züge mit der Baldersage gemein hat, daß man sie geradezu als eine Sproßform von ihr bezeichnen könnte, die Vikargeschichte.

Ihr Inhalt ist in Kürze folgender. Ein König Alfrek von Hǫrðaland hatte zwei Frauen zu Kebsweibern, die Signy und die Geirhild, und versprach diejenige zu seiner rechtmäßigen Gattin zu machen, die ihm das beste Bier braue. Darauf wandte sich Signy an Freyja, Geirhild an Odin um Hilfe, und von diesem empfängt letztere etwas von seinem Speichel als Zusatz für die Gäre bei der Bierbereitung, muß ihm aber dafür als Entgelt das versprechen, was beim Brauen zwischen ihr und der Bierkufe sei. Es ist das Kind, das sie erwartet. Ihr Gebräu mundet dem König besser, sie wird seine Gemahlin, doch ist ihr Sohn Vikar vom Mutterleib her dem Odin verfallen.

Unter dem Namen Hrosshars-Grani hatte Odin einen gewissen Starkaðr oder Stǫrkoðr aufgezogen. Herangewachsen, trat dieser in den Dienst König Vikars, der ein berühmter Kriegsheld geworden war, und wurde sein Blutsbruder. Einmal wurde des Königs Flotte durch ungünstiges Wetter an der Küste zurückgehalten. Man entschloß sich, durch ein Menschenopfer dem Übel abzuhelfen, und das Los des zu Opfernden fiel auf den König. In der folgenden Nacht gab Hrossharsgrani-Odin seinem Pflegesohn Starkaðr einen Rohrstengel. Mit diesem sollte die Opferung angeblich symbolisch vollzogen werden. Abgeschossen, verwandelte sich aber der Rohrstengel in einen Speer und traf den König zu Tode.

An die Baldergeschichte erinnert hier auch der Name Starkaðr, d. i. der starke Hǫðr. Gerade von Hǫðr wird ausgesagt, daß er übermäßig stark gewesen

sei. Und daß Balder durch einen Opferakt seinen Tod fand, schimmert auch in der Edda noch durch. Er stirbt in einem Hain, an einer heiligen Friedensstätte, und wird geradezu als *blōðugr tīvorr* „blutiges Opfer“ bezeichnet.

In dem, was Saxo Grammaticus in seiner dänischen Geschichte über Balderus und Hotherus erzählt, weicht manches von dem Bericht der Edda ab. So fehlt bei ihm der Verführer Loki, Hǫðr ist nicht blind und der Grund seiner Fehde mit Balder ist Eifersucht. Gerade das sind aber alles ältere Züge. Die Todeswaffe ist hier ein Zauberschwert, und zwar dasselbe, für das anderswo der Name *Mistilteinn* „Mistelzweig“ überliefert ist. Wir erkennen dabei die, um sie der Vereidigung und der Aufmerksamkeit zu entziehen, in einen Mistelsproß verwandelte Waffe, die aber im entscheidenden Augenblick wieder zum Mordwerkzeug wird wie jener Rohrstengel in der Hand des Starkaðr.

Auf verschiedene andere Erzählungen, die im selben Mythus ihre Wurzel haben, ist es nicht möglich, im Rahmen dieses Vortrages näher einzugehen; erwähnt sei nur, daß sich Fäden von Balder auch zu Sigfrid und vor allem zu dem Helgi nordischer Überlieferung hinüberspinnen. Zumal bei letzterem haben wir es mit demselben göttlichen Helden und Heilbringer zu tun.

Aus diesen Parallelfassungen erfahren wir auch mehr über die tätige Rolle des Gottes oder Heros, der uns dabei als eine Sigfridgestalt, als eine Art heidnischer Ritter Georg entgegentritt, während uns die Edda fast nur über Balders Tod berichtet und er dadurch für germanische Verhältnisse zu einseitig weiche, leidende Züge annimmt, indes er von Haus aus ein Bild von Milde und Kraft zugleich ist. Wie an ihn selbst knüpft sich auch an Vertreter von ihm in anderen Geschichten das Motiv der Wiederkehr oder Wiedergeburt.

Durch eben dieses Motiv und durch seinen Opfertod erinnert Balder auffallend an Christus. Aber auch durch den Namen „Herr“. Und die Geschichte von der Quelle, die er für sein dürstendes Heer aufspringen läßt, gemahnt an ähnliche Wunder des Heilands und anderer Heilbringer. Ja dem Namen „Heiland“ selbst kommt der des Helgi, d. i. des „Heilträgers“, in seinem Sinne ganz nahe.

Aber der Gedanke der Beeinflussung unserer Überlieferung vom Christentum her ist abzuweisen. In einigen Fassungen der Geschichte ist die dem Hǫðr entsprechende Gestalt, deren Name gleichfalls da ıgermanische Wort *haþu-* „Kampf“ enthält, des Anklangs wegen mit dem Volk der Hadubarden, d. i. Langobarden, das aber schon in heidnischer Zeit bis auf einen geringen zurückgebliebenen Rest aus dem Gesichtskreis der germanischen Welt ausgetreten ist, verknüpft worden. Und als Ort, wo Helgi stirbt — und zwar durch Odins Speer offenbar wie Vikar den Opfertod — wird uns der *Fjǫturlund* „Fesselhain“ angegeben, d. i. jenes schon erwähnte Heiligtum im Land der Nordschwaben, der Semnonen, von dem Tacitus berichtet, daß man es nur gefesselt betreten durfte. Das führt in altgermanische Zeit zurück, für die christlicher Einfluß ausgeschlossen ist.

Wohl aber sind andere, ältere, auswärtige Beziehungen nicht zu verkennen, solche zu sterbenden Göttern orientalischer Religionen, zu Osiris, Tamuz, Attis und Adonis. Adonis, Adon bedeutet ja auch „Herr“ wie Freyr und Balder. Hǫðr ist ein Wort für „Kampf“. Wir haben es bei ihm mit einem germanischen

Mars zu tun, der nur in den Hintergrund getreten ist, weil andere Kriegsgötter aufkamen, wie Tyr und Odin; und wenn er, wie Saxo es darstellt, als Nebenbuhler um die schöne Nanna Balder tötet, stimmt das genau dazu, daß sich Ares, der griechische Kriegsgott, aus Eifersucht gegen den durch Aphrodite bevorzugten Adonis in den Eber verwandelt, der diesen ums Leben bringt. Überall handelt es sich bei diesen sterbenden Göttern um Vertreter des Wachstums, der Triebkraft der Natur, der guten Jahreszeit und mit dieser ihrer Bedeutung hängt auch die Vorstellung von ihrer Wiederkehr oder Wiedergeburt zusammen. Die vielerörterte Frage, wie weit dabei Einheimisches und Fremdes reicht, eines der schwierigsten Probleme der germanischen Mythologie, harrt noch endgültiger Lösung.

Was Balders Gegenspieler im Eddabericht, Loki, betrifft, kennen ihn andere Fassungen des Baldermythos nicht und er gehört diesem auch ursprünglich nicht an. Wir sind durch diese Feststellung aber nicht der Frage überhoben, was es denn eigentlich mit dieser rätselhaften Erscheinung für eine Bewandtnis hat. Die Erzählung von Lokis Flucht und Verwandlung in Fischgestalt hat große Ähnlichkeit mit der finnischen Überlieferung von der Flucht des Feuers. Verbirgt sich hinter ihm ein alter Feuergott oder -dämon, so ist aus der Natur des Elementes auch die Doppelrolle zu verstehen, die er spielt, indem er einerseits den Göttern aus mancher Verlegenheit hilft, anderseits das drohende Verderben für sie bedeutet.

Aber der Versuch, seinem ursprünglichen Wesen vom Namen aus auf die Spur zu kommen, der sonst oft rasch zum Ziel führt, z. B. bei *Donar*, d. i. „Donner“, schlägt bei ihm fehl. Neben *Loki*, *Lokke* heißt der Gott auch *Loptr* und *Loðurr*. Dieser gleiche Anlaut der verschiedenen Namen erinnert sehr an deutsch-mundartlich *Pfui Deitsch*, *Pfui Deigl*, *Pfui Deixl* statt *Pfui Teufel* oder schwedisch *fy fasinge*, *fy fadung*, *fy farao* statt *fy fan* und schwedisch *djäklar* statt *djävlar*, *djädra-karl* statt *djävla-karl* „Teufelskerl“ und ist wohl in gleicher Weise zu erklären wie diese Fälle, nämlich aus der allgemein verbreiteten Scheu, gefährliche Dämonen oder gefährliche Tiere beim rechten Namen zu nennen. Denn: „Wenn man'n Wolfn nennt, kommt er g'rennt.“ Deshalb verballhornt man die richtigen Namen oder hilft sich mit anderen Decknamen. Vermutlich ist der alte nordische Name Lokis *Logi*, d. i. Lohe, gewesen. Doch fürchtete man sich, diesen Namen auszusprechen, damit sein Träger nicht, durch ihn herbeigerufen, in Person erscheine und das Haus in Brand stecke.

Wie immer es sich aber damit verhält, ist bei Loki doch mit einem gewöhnlichen Feuerdämon nicht auszukommen. Denn wenn man sich ihn zur Strafe für ein Vergehen gefesselt vorstellt und die Erdbeben darauf zurückführt, daß er gelegentlich an seinen Banden rüttelt, haben wir es mit einem Vertreter vulkanischer Kräfte, des eingeschlossenen inneren Erdfeuers, zu tun, mit Vorstellungen also, die auf germanischem Boden, wo dafür die Anschauung fehlte, nicht gut aufgekommen sein können. Eine ähnliche Gestalt ist der griechische Prometheus, der zur Strafe für seinen Feuerraub an einen Felsen des Kaukasus angeschmiedet wird, und damit ist noch deutlich auf den Ausgangspunkt der Vorstellungen von solchen gefesselten Dämonen hingewiesen. Sie kommen in den Überlieferungen der Kaukasusvölker vor und sind in ihnen bodenständig.

Wie die Verwandtschaft zwischen Prometheus und Loki zeigt, braucht man hier aber nicht notwendig erst an Entlehnung aus der Zeit zu denken, in der Goten an diese Kaukasusvölker näher herangerückt waren. Damit soll die Bedeutung des gotischen Großstaates am Pontus wie für die übrige germanische Kultur — man denke an den von ihnen ausgehenden Kunststil — so auch für die germanische Religion nicht bestritten werden. Das wird schon durch hellenistische Einschläge in ihr, die Franz Rolf Schröder nachgewiesen hat und die nur durch Goten vermittelt sein können, nahegelegt.

Loki und andere Dämonen spielen bekanntlich durch das Loskommen aus den Banden im Weltuntergangsmythos eine Rolle, der sich im übrigen aus Motiven verschiedener Herkunft aufbaut und mit keltischer Überlieferung nahe berührt.

In der Darstellung der Vǫluspa zeigt sich aber schon christlicher Einfluß, indem durch den Fall der Götter Platz geschaffen wird für die Ankunft des Mächtigen von oben, des Allwaltenden, der ewige Satzungen stiftet. Das ist kein anderer als der Christengott. Früher einmal endete die letzte Schlacht zwischen Göttern und Unheilsmächten sicher nicht mit dem Sieg der letzteren, sondern der Götter, allerdings der jungen, der Göttersöhne, nachdem die alten gefallen waren. Es war also nicht eine von Haus aus verlorene Sache, für die Könige und Helden kämpfen sollten, die Odin zu diesem Zweck nach Walhall berief.

Gerade in diesem Zusammenhang darf man wohl fragen, ob das germanische Heidentum in sich Kräfte und Keime enthielt, die zu einer höheren Religionsentwicklung hätten führen können, wenn es vom Christentum nicht abgelöst worden wäre. Dabei denke ich an eine Religion, die den Weg zu den Herzen der Menge findet, sie mächtig ergreift und für eine höhere Sittlichkeit gewinnt, nicht durch Lehren und Vorschriften, die nie besonders wirksam sind, sondern durch die Kraft eines edlen Beispiels, eines gelebten oder eines erdichteten.

Solche Keime waren in der Tat vorhanden. Doch liegen sie wohl weniger auf dem Boden des Wodanglaubens als der Vanenreligion. Name und Begriff des schwedischen „veraldar guð" führen entschieden schon zum Monotheismus hinüber. Und ein Gott wie Balder, dessen sittliche Makellosigkeit hervorgehoben wird, oder wie Freyr, der Friedensbringer und Kettenlöser, das sind auch Träger einer höheren Moral. Von ihnen her ist der Weg zum Christentum ein viel näherer als von dem grausamen Gott des alten Testamentes aus, der durch Moses befiehlt, über die Götzendiener den Blutbann zu verhängen, oder an Saul den Auftrag ergehen läßt, von den Amalekitern schonungslos sterben zu lassen Männer wie Weiber, Knaben wie Säuglinge. Gerade der Gedanke der Verfolgung Andersgläubiger war dem alten germanischen Heidentum völlig fremd. So erscheint uns denn das Christentum, und zwar ein echt christliches, duldsames Christentum und sein Stifter nicht als ein Gegensatz zum verlorenen Glauben unserer heidnischen Vorzeit, sondern als seine Veredlung, seine Erfüllung.

Die israelitisch-jüdische Religion

Entstehung und Werdegang

Von

Fritz Wilke

Unter den Religionen der Erde nimmt die Religion des Alten Testamentes unstreitig eine hervorragende Stelle ein. Denn drei große Religionsgemeinschaften, die ihre Lebenskraft bis zum heutigen Tage bewahrt haben, ja als „Weltreligionen“ gelten, sind aus diesem Mutterboden hervorgegangen: das spätere Judentum, das Christentum und der Islam. Unter „israelitisch-jüdischer Religion“ ist im Zusammenhang einer Darstellung der Religionen der Erde demgemäß auch nicht etwa die Frömmigkeit und der Kultus des heutigen, orthodoxen oder freisinnigen Judentums zu verstehen, sondern wir haben dabei an die klassische Periode der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte zu denken. Wie mit der ägyptischen oder indischen Religion nicht die Religion der heutigen, sondern die der alten Ägypter und Inder gemeint ist, so haben wir es hier mit der Religion der alten Israeliten und des vorchristlichen Judentums zu tun, und zwar soll hier mit Rücksicht auf die Fülle des Stoffes des näheren lediglich von der Entstehung und dem Werdegang dieser bedeutsamen Erscheinung des Altertums die Rede sein.

Dabei ist der Begriff „Religion“, dessen lateinische Urform zunächst an die gewissenhafte Beobachtung bestimmter Vorschriften denken läßt, hier wie überall in der Religionsgeschichte, nicht etwa auf die Gottesidee oder den Kultus zu beschränken. Er umfaßt vielmehr alles, was auf den ehrfurchtsvollen Verkehr des Menschen mit den überirdischen Gewalten Bezug hat, und da die Anbetung der Götter, die „Gottesfurcht“, die Frömmigkeit sich in der alten Welt viel weniger in der Aufstellung dogmatischer Lehrsätze oder in der Erregung eines bestimmten Gefühles als in heiligen Handlungen äußert, so gehören zur Religion ebensowohl die mannigfachen Riten und Zeremonien, Prozessionen, Wallfahrten und Opferbräuche wie die Gottesvorstellung, die Auffassung vom Jenseits und die sittlichen Vorschriften, wie sie, namentlich in Verbindung mit den Satzungen über das bürgerliche Recht, als Ausdruck des göttlichen Willens schriftlich festgelegt zu werden pflegen. Daß die ungeheure Masse des grundsätzlich in diesen Zusammenhang gehörigen Materiales auch hier wieder zur Beschränkung auf die hervorstechendsten Züge zwingt, bedarf keiner Rechtfertigung.

I.

Gegenüber einer Behandlung etwa der babylonischen, der ägyptischen, der persischen, der indischen Religion bietet eine Erörterung über die israelitisch-jüdische Religion in dem soeben umrissenen Sinne anscheinend manche Vorteile. Denn die Urkunden, die uns von dem hier zur Verhandlung stehenden Gebilde Kunde geben, die Schriften des Alten Testamentes, sowie die hier in Betracht kommenden Personen und Ereignisse sind den Gebildeten unseres Kulturkreises zum großen Teile von Jugend auf bekannt. Auf Mose und den Auszug aus Ägypten, auf David, Salomo und den Tempel in Jerusalem, auf Jesaja, Jeremia, das babylonische Exil, auf Esra und Nehemia oder die Makkabäer braucht die Darstellung nur anzuspielen, um sofort von jedermann verstanden zu werden. Ja, die Erinnerung an die Bilder, die ein frommer Vater oder Seelsorger dem atemlos lauschenden Kinde dereinst vor die Seele gestellt hat, die Vergegenwärtigung der biblischen Szenen und Gestalten, wie unsere Maler und Bildhauer sie mit Meisterhand geformt, ein Hinweis auf die gewaltigen Schöpfungen der Tonkunst, die alttestamentliche Themen behandeln, läßt eine ganze Welt von Empfindungen und geistigen Triebkräften in unserem Innern lebendig werden.

Anderseits umschließt der in Rede stehende Sachverhalt aber auch mancherlei Nachteile für eine rein sachliche, wissenschaftliche Aussprache. Denn wer in einer bestimmten Anschauung von Verlauf und Bedeutung der alttestamentlichen Religionsgeschichte erzogen und aufgewachsen ist, wird von vornherein wenig Neigung haben, einer anderen Auffassung Gehör zu schenken, und wer vollends die seit den Tagen der Jugend ihm ans Herz gewachsene, traditionelle Ansicht mit seiner persönlichen Frömmigkeit verknüpft hat, der fühlt sich bei jeder Kritik wohl gar zu leidenschaftlichem Widerspruch veranlaßt; ja er wird in dem Neuerer nur zu leicht eine unsympathische Erscheinung und bei undisziplinierter Denkweise womöglich einen persönlichen Feind erblicken.

Und doch kann die Wissenschaft auf die Forderung absoluter Bewegungsfreiheit hier ebenso wenig verzichten wie auf irgend einem anderen Gebiete. Denn die wissenschaftliche Forschung darf nur die Tatsachen sprechen lassen und muß sich damit abfinden, daß sie es allen Menschen nicht recht machen kann.

Auf das Alte Testament angewendet, besagt dieser Grundsatz, daß hier nicht die Tradition, sondern lediglich die Aussagen der Texte selbst für die Gestaltung des religionsgeschichtlichen Bildes maßgebend sein dürfen, und aus dem Textbestande ergibt sich, daß das Alte Testament kein einheitliches Lehrbuch ist, in dem man sich durch einfaches Nachschlagen über diese und jene religiöse oder religionsgeschichtliche Frage unterrichten könnte. Wir haben es hier vielmehr mit dem literarischen Niederschlag eines Jahrhunderte langen Entwicklungsprozesses zu tun: das Alte Testament ist ein Sammelband, ja eine ganze Bibliothek von Schriften, die in dem Zeitraum von etwa 1000 v. Chr. bis zum Beginn unserer Zeitrechnung ganz allmählich entstanden und um das Jahr 90 n. Chr. auf der Synode zu Jamnia in Palästina nach mancherlei Streitverhandlungen zu dem uns vorliegenden Kanon endgültig zusammengefügt worden sind.

Wie das Ganze sind aber auch die einzelnen Bücher des Alten Testamentes zum größten Teil Sammelwerke oder genauer literarische Kompositionen, an deren Abfassung wieder sehr verschiedene Hände und Zeiten beteiligt gewesen sind. Insbesondere gilt dies von dem umfassenden, fünfteiligen Geschichts- und Gesetzeswerk, das die Entstehungsgeschichte des Volkes Israel und seiner Religion erzählen will, den „Fünf Büchern Mose“, dem Pentateuch. Während nämlich die altjüdische und, ihr folgend, die altchristliche Tradition als Verfasser dieses Werkes den großen Volksführer Mose betrachtet, erhebt das Buch selbst nirgends den Anspruch, in seiner Gesamtheit von Mose geschrieben zu sein. Die althebräische Erzählungsliteratur aus der Zeit vor dem babylonischen Exil, wie das Richter- und das Samuelisbuch, weiß von der Existenz eines solchen riesigen Werkes aus der Mosezeit nichts. Die großen Propheten zitieren es niemals, um die Richtigkeit und Göttlichkeit ihrer Forderungen zu beweisen, obwohl ein solcher Hinweis doch so nahe gelegen hätte; ja sie erklären ausdrücklich, daß es ein großes Kultusgesetz zur Zeit Moses noch gar nicht gegeben hat[1]), und eine Unzahl von inneren Merkmalen läßt keinen Zweifel darüber, daß die „Fünf Bücher Mose“ in Wirklichkeit aus mehreren, großen Literaturwerken kunstvoll zusammengearbeitet sind. Von kleinerem Geröll abgesehen, besteht der Pentateuch des näheren aus vier Quellenschriften, die an ihrem eigentümlichen Sprachgebrauch, ihrer verschiedenen Darstellungsform, ihren besonderen religiösen Vorstellungen und ihrem charakteristischen Inhalt als ursprünglich selbständige Werke zu erkennen und leicht gegen einander abzugrenzen sind. Gehen die Meinungen über das Alter dieser Pentateuchquellen im einzelnen auch auseinander, so herrscht doch Einmütigkeit darüber, daß zwei von ihnen, die Jahwequelle, J. (so genannt, weil sie schon für die Urzeit den israelitischen Gottesnamen „Jahwe“ gebraucht) und die Elohimquelle, E. (so bezeichnet, weil sie bis zur Mosezeit die allgemeine Gottesbenennung „Elohim“ verwendet), vor dem Auftreten der ältesten Schriftpropheten, also vor 750 v. Chr., entstanden sein müssen. Das dritte Werk, die deuteronomische Gesetzessammlung, D., das große Mittelstück des 5. Buches Mose, ist bei der Kultusreform des Königs Josia im Jahre 622 zum Staatsgesetz erhoben worden. Der sogenannte Priesterkodex endlich (P.), der die Hauptmasse der Kultusgesetze mit den Vorschriften über die Stiftshütte, über die Aaroniden und Leviten umfaßt, ist erst in nachexilischer Zeit zum Abschluß gekommen und im Jahre 444 v. Chr. bei der Reform Esras zur maßgebenden Autorität erklärt worden.

Alle vier Werke, die ihrerseits wieder einen längeren literarischen Entwicklungsprozeß durchgemacht haben und deutlich verschiedene Schichten aufweisen (J^1, J^2; E^1, E^2; JE; D, Dt, D^r; P^g, P^h, P^s u. a.)[2]), tragen in der gegenwärtigen Umrahmung und Gestalt einen im wesentlichen monotheistischen Charakter. Sie enthalten zugleich aber zahlreiche Reste und Überlieferungen aus älteren

---

[1]) Am. 5, 25, Jes. 1, 11ff., Jer. 7, 21—23.

[2]) Vgl. Rud. Smend, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin 1912. — Kautzsch-Bertholet, Die Heil. Schrift des A. T. übersetzt. Tübingen 1922, 1923⁴. — Joh. Meinhold, Einführung in das A. T. Gießen 1926.². — Weiter die neueren Lehrbücher der „Einleitung in das A. T.“ und die Kommentare.

Religionsstufen, und die Forschung versucht nun, durch sorgfältige Beobachtung der Kultbräuche und religiösen Vorstellungen innerhalb der einzelnen Quellenschriften und im ganzen Alten Testament, sowie durch Vergleichung der Parallelerscheinungen in anderen Religionen und vorsichtige Analogieschlüsse die Fragmente zu ergänzen und so den tatsächlichen Werdegang der israelitisch-jüdischen Religion zu rekonstruieren. Je mehr es der exakten, wissenschaftlichen Kleinarbeit dabei gelingt, die verschiedenen Literaturerzeugnisse des Alten Testamentes chronologisch festzulegen, je umfangreicher das Vergleichsmaterial wird, das die Erforschung der anderen Religionen beibringt, je mehr vollends die von der Ethnologie vertretene Erkenntnis sich durchsetzt, daß die Entfaltung der religiösen Vorstellungen bei allen Völkern an feste, überall sich wiederholende Formen gebunden ist, desto mehr wird das auf diese Weise entstehende Bild der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen. Der fragmentarische Charakter der alttestamentlichen Literatur, die Unsicherheit in der Datierung mancher Quellenschriften, die Unvollständigkeit des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials, der Streit um die Richtigkeit des erwähnten völkerpsychologischen Prinzips nötigen einstweilen freilich zur Vorsicht. Nur mit Vorbehalt können wir daher sämtliche Erscheinungen des religiösen Lebens im alten Israel in die Stufenfolge eines historischen Werdeprozesses einordnen. Der Versuch aber muß gewagt werden. Das verlangt die allgemeine Religions- und Kulturgeschichte von der alttestamentlichen Wissenschaft, und zwar kann dabei, ebenso wie auf allen anderen Gebieten, die der historischen Forschung unterliegen, als einziger Leitstern nur die Forderung Rankes gelten: zu zeigen, wie es wirklich gewesen ist.

Fassen wir unter diesen Voraussetzungen nunmehr die alttestamentliche Religion selbst ins Auge, so ergibt sich aus dem Voraufgehenden bereits, daß wir es hier nicht mit einer einheitlichen, sondern mit einer komplizierten Größe zu tun haben. Ist das Alte Testament der literarische Niederschlag einer mehr als tausendjährigen Religionsgeschichte, so liegen hier naturgemäß viele Schichten neben einander, die ursprünglich ein Nacheinander bildeten, und da die Israeliten in jenem riesigen Zeitraume verschiedene Kulturstufen durchlaufen haben, so erklärt sich die Verschiedenheit der religiösen Anschauungen, wie sie im Alten Testament zum Ausdruck kommt, zunächst aus der kulturellen Entwicklung ihrer Träger. Denn das religiöse Bewußtsein und die religiöse Vorstellungswelt stehen überall mit dem jeweiligen Kulturniveau in lebendiger Wechselwirkung. Carlyle hat diese Einsicht einmal scharf pointiert ausgesprochen: „Niemand kann glauben, was sein Großvater geglaubt hat". Vielleicht ist das zu viel gesagt; aber daß mit dem eigentümlichen Lebensgefühl und Lebensstil, wie jede große Kulturepoche sie erzeugt, auch die religiösen Anschauungen sich ändern, ist eine historische Tatsache. Selbstverständlich sind dabei die Grenzen an den Übergängen fließend. Die spätere Periode kündigt sich keimhaft schon in der früheren an, und immer gibt es einzelne Menschen oder Gruppen, die später an den alten Anschauungen hartnäckig festhalten. Besonders zeigen die Formen des Gottesdienstes ein außerordentlich zähes Leben. Sie bleiben, auch wenn der Inhalt längst ein anderer geworden ist. Ja, es gibt in der Menschheit überhaupt nur eine beschränkte Reihe von Kultformen. Sie werden durch die Jahrhunderte hindurch unverändert geübt, während der

Sinn, der mit dem Ritus verbunden wird, wechselt. Man denke nur an die Prozessionen, die Feste, den kultischen Ruhetag, an die Beschneidung, die Taufe, das Abendmahl.

Dazu kommt, daß innerhalb jeder Kultur- und Religionsepoche verschiedene geistige Strömungen gleichzeitig vorhanden zu sein pflegen. Sie laufen oft parallel, sie kreuzen und verschlingen sich, sie ringen miteinander, offen oder im Verborgenen, bis eine die Oberhand gewinnt und die anderen zwingt, in Seitenbäche einzumünden.

Vor allem aber sehen wir immer wieder einzelne überragende Persönlichkeiten in den Gang der Entwicklung eingreifen, die großen Bahnbrecher, die plötzlich, gezwungen von einem übermächtigen, inneren Drang, mit anscheinend ganz neuen, für ihre Zeitgenossen unerhörten Erkenntnissen und Forderungen hervortreten und den Wortführern des Hergebrachten, der Masse, den Fehdehandschuh hinwerfen. Der ganz große Einzelmensch, der Heros, das religiöse Genie empört sich gegen die Tradition, und in seinem oft tragischen Ringen mit der bequemen, am Herkommen haftenden, schwerfälligen Masse vollzieht sich zumeist der Fortschritt der Religionsgeschichte.

Überblicken wir die Geschichte der alten Israeliten unter den dargelegten Gesichtspunkten, so treten hier drei große Kulturepochen auseinander: die Zeit vor der Ansiedelung in Palästina, die Periode der Seßhaftigkeit im eigenen Lande und die Zeit der Zerstreuung, die mit der Verbannung nach Babylonien beginnt und durch den Bestand der nachexilischen Tempelgemeinde in Jerusalem unter fremder Oberherrschaft nicht wesentlich berührt wird. Wer die Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion in ihrem wirklichen Werdegang erfassen will, wird sie in ihrem inneren Zusammenhang mit dem hier angedeuteten, wirtschaftlichen und kulturellen Geschichtsverlauf betrachten müssen. Innerhalb der einzelnen Epochen treten konservative und fortschrittliche Strömungen auseinander; die „Volksreligion" mit ihrer primitiven Anschauungsweise, die kultische Ausprägung der Gottesverehrung in den Priesterkreisen, die gesetzliche Auffassung treten auf den Plan; nationale und universalistische Tendenzen liegen in Widerstreit miteinander, und immer wieder erhebt, aus dem unversieglichen Urquell religiöser Ergriffenheit geboren, die rein innerliche, mystische Beziehung zur Gottheit das Haupt. Die Träger dieser tiefsinnigsten Geistesrichtung, die zugleich als Vorkämpfer einer strengen, stolzen Sittlichkeit erscheinen, sind die Pfadfinder und Bahnbrecher in der Religionsgeschichte Israels — die „Propheten".

II.

Versuchen wir nach Maßgabe dieser grundlegenden Bemerkungen über Aufgabe, Quellen und Methode der Darstellung jetzt zunächst von den Anfängen der israelitischen Religion ein klares Bild zu gewinnen, so lautet die erste Frage naturgemäß: Welche Religion hatten die Hebräer in der ältesten, historisch erreichbaren Periode ihrer Geschichte? Welche Kultformen und religiösen Vorstellungen waren im hebräischen Altertum lebendig, bevor die Jahwereligion aufkam? Die Beantwortung dieser Frage ist die Voraussetzung für eine gesicherte Lösung des Hauptproblems. Denn nur durch einen Vergleich mit dem vorauf-

gehenden Zeitabschnitt läßt sich die Bedeutung einer Erscheinungsform des religiösen Lebens für die Geschichte der Religion feststellen, und entscheidend ist für die Beurteilung der vormosaischen Religion vor allem die einmütige Angabe der Quellenschriften, daß die ältesten Hebräer Hirten- und Wanderstämme waren. Sie befanden sich auf der Kulturstufe des Nomadentums. Man hat die Zeit vor der Ansiedelung demzufolge als die Beduinenzeit und die Religion der vorpalästinischen Hebräer als Beduinenreligion bezeichnet. Allein diese Formulierung ist nicht ganz zutreffend. Denn zum Wüstenbeduinen gehört einmal der räuberische Charakter, und sodann ist er ohne ein leicht bewegliches Reittier, wie das Kamel oder das Pferd, das ihm einen raschen Überfall und ein schnelles Entkommen in der Steppe erst ermöglicht, gar nicht denkbar. Von den Hebräern hören wir dagegen, daß sie Mühe hatten, sich gegen die Überfälle der Wüstenbeduinen, wie der Amalekiter, zu behaupten[3]). Erst in der nachmosaischen Zeit, als es sich um die Landnahme in Palästina handelt, entwickelt sich ihr kriegerischer Sinn und sie gleichen jetzt den landhungrigen Ḫabiristämmen, ihren Vorläufern, von deren Ansturm gegen die alteingesessene Stadtbevölkerung Palästinas einige Jahrhunderte früher die Tontafelbriefe von Tell el-Amarna berichten[4]). Der Viehbesitz der vorkanaanäischen Hebräer aber bestand in Schaf- und Ziegenherden (Rinder züchtet der Nomade im Orient nicht), und diese sind infolge ihrer geringen Beweglichkeit und ihres ständigen Bedarfs an Wasser an ganz bestimmte Weide- und Wandergebiete gefesselt. Die ältesten Hebräerstämme werden demnach in den weit ausgedehnten, aber doch begrenzten Weidedistrikten des im Süden von Palästina gelegenen Steppengebietes mit ihren Herden von einem Tränkplatz zum anderen gezogen sein. Im Ostjordanland erscheinen die von der Kleinviehzucht lebenden Wanderhirten heute vielfach als halbansässige Zeltbewohner[5]). Für das Altertum dürfen wir ähnliche Verhältnisse voraussetzen.

Für das Lebensgefühl der in der syrisch-arabischen Steppe nomadisierenden Hirtenstämme ist nun aber seit jeher die sogenannte geschlechterrechtliche Organisation, die Stammesverfassung, maßgebend. Die ganze soziale Stellung des Menschen ist hier nämlich durch seine Zugehörigkeit zu einem Blutsverband bestimmt, durch seine Eingliederung in eine Sozialgenossenschaft, die durch das Band des gemeinsamen Blutes zusammengehalten wird. Das Geschlecht, die Sippe, der man durch seine Familie angehört, weiter der Clan, den mehrere verwandte Sippen bilden, und der Stamm, der mehrere Clans vereinigt, bildet die Grundlage des öffentlichen, wirtschaftlichen, sozialen Lebens. Die Geschlechtsgenossenschaft ist die Eigentümerin der Herden; sie bürgt für das Leben und die Sicherheit jedes Angehörigen durch den Rechtsbrauch der Blutrache. Mit ihrem Gedeihen ist die Wohlfahrt des einzelnen untrennbar verknüpft; losgelöst von ihr, ist er vogelfrei, jeder Unbill schutzlos preisgegeben, in der Steppe dem sicheren Untergang verfallen.

Diesen kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen Verhältnissen entspricht naturge-

---

[3]) 2 M. 17, 8—15. E.

[4]) Vgl. 1 M. 34 J; 48, 22 E; 49, 5—7, 8f., 17, 19, 23f., 27 J. 4 M. 21, 1—3, 14—35. JE. Ri. 18, 27 u. a.

[5]) Vgl. A. Musil, Arabia Peträa. Wien 1908. III., S. 22ff.

mäß auch das religiöse Leben. Nicht der einzelne Mensch, sondern die Sippe und dann der Stamm sind Träger der Religion. Das eine Geschlecht übt seit alters diese, das andere jene Kultformen. Wie die Elohimquelle berichtet, haben die ältesten Hebräer dereinst „jenseits des Euphrat und in Ägypten" verschiedene Götter verehrt[6]). Josua hält es für möglich, daß die einzelnen hebräischen Geschlechter sich für den Kult babylonischer, ägyptischer, amoritischer Götter entscheiden. Er seinerseits erklärt demgegenüber: „Ich aber und mein Haus, wir wollen Jahwe dienen"[7]). Der Blutsverband, das Geschlecht, die Sippe erscheint hier mithin zugleich als Kultgenossenschaft. Noch zur Zeit Sauls und Davids hatten die einzelnen israelitischen Geschlechter ihre Jahr für Jahr wiederkehrenden Opferfeste, an denen alle „Brüder" teilzunehmen hatten[8]). Geschlechterweise wurde dereinst, wie eine alte Überlieferung meldet, auch die Passahfeier gehalten[9]), ein Brauch, der nach der Darstellung der Chronik noch unter Josia (622 v. Chr.) lebendig war[10]), und geschlechterweise hielt man die Kultklage[11]).

Ebenso verhält es sich mit der Stammesreligion, die beim Zusammenschluß der kleineren Blutsverbände an der gleichen, von ihnen besuchten Kultstätte zu entstehen pflegt. Bisweilen nennt sich der Stamm nach der Gottheit, die er verehrt, wie z. B. der Name des hebräischen Stammes Gad ursprünglich ein Gottesname ist; baʿal-gad, „Gad ist Herr", findet sich in einer phönikischen Inschrift, und ʿaz-gad, „Gad ist mächtig", kommt noch im Exil als Personenname vor[12]). Immer aber erscheint der Stammesgott als der Vater seiner Anhänger, die er versorgt, leitet und beschirmt[13]). In Personennamen wie ʿābîʾēl, „Gott ist mein Vater", ʾābijjāh, „Jahwe ist mein Vater", ʿammîʾēl, „Gott ist mein Vaterbruder", ʾachijjāh, „Jahwe ist mein Bruder", lebt die Erinnerung an das Verwandtschaftsverhältnis, das hier nach urtümlicher Denkweise vorliegt, unbeachtet fort. Die Bezeichnung des Volkes Israel als Jahwes „Sohn", die in vergeistigter Fassung von verschiedenen alttestamentlichen Schriftstellern gebraucht wird, ruht letzten Endes auf derselben Grundanschauung[14]). Nach der Ansiedelung in Palästina hatte der Stamm seinen Kultpfleger ebenso wie das Geschlecht[15]), und allgemein bilden Gott und Stamm auf dieser Stufe der Gesittung eine unauflösliche Schicksalsgemeinschaft[16]).

Wie zahlreiche Überlebsel im Alten Testament beweisen, vollzog sich die Gottesverehrung der alten Hebräer bei alledem in denselben Formen, die wir bei anderen, unter den gleichen Kulturverhältnissen lebenden, altsemitischen

---

[6]) Jos. 24, 3, 14. E.
[7]) Jos. 24, 15. E.
[8]) 1 Sa. 20, 6, 29.
[9]) 2 M. 12, 21. J.
[10]) 2 Chr. 35, 5, 12.
[11]) Sach. 12, 11—14.
[12]) Esra 2, 12.
[13]) 4 M. 21, 29. E.; Mal. 2, 11.
[14]) 2 M. 4, 22f. JEs.; 5 M. 32, 6; 14, 1; Hos. 11, 1; Jes. 43, 6; 63, 16.
[15]) Ri. 18, 19.
[16]) Vgl. Jul. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums. Berlin 1897². — W. R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites. London 1907³; Die Religion der Semiten. Deutsch v. Stübe. Freiburg i. Br. 1899².

Völkerschaften antreffen. Mit dem ganzen alten Orient war man der Meinung, daß die überirdischen Mächte auf dem Erdboden besondere Wohnplätze haben, heilige Bezirke, wo sie sich gelegentlich offenbaren und wo man sie demgemäß finden kann. Auf so ein „Temenos" (τέμενος), wie die Griechen sagen, ein ḥima oder ḥaram, wie es im arabischen Sprachgebrauch heißt, ein Gebiet, das „abgeschlossen" und „unzugänglich" gemacht, zu dem der Zutritt aus religiösen Gründen verwehrt ist, auf einem geweihten Platz, der zunächst wohl durch aufgerichtete Steine kenntlich gemacht war, geriet, wie die Gründungssage des Tempels zu Bethel erzählt, ahnungslos einst Jakob und hatte dort dann seinen wunderbaren Traum von der Himmelsstiege. So einen heiligen Bezirk betrat unversehens Mose, als er die Schafe seines Schwiegervaters Jethro oder Reguʾēl in Midian weidete. Ebenso erging es nach einer späteren Überlieferung Josua bei seiner Begegnung mit dem „Anführer des Kriegsheeres Jahwes"[17].

Besonders galten — psychologisch leicht begreiflich — die hohen Berge als Wohnstätten der Götter. Aber auch an alten, schattigen Bäumen, wo man in dem Rauschen und Wispern der Zweige, an den Quellen, wo man in dem Murmeln des ersehnten, lebenspendenden Wassers eine göttliche Stimme zu vernehmen glaubte, an Brunnen und Flüssen, sowie an eigentümlich geformten Steinen, die die Kraft in sich bergen, den wunderbaren Funken zu erzeugen, meinte man die Überirdischen finden zu können, und mit der gleichen heiligen Scheu wird man die Grabstätten der Ahnen, vor allem die der Stammheroen und Stammütter verehrt haben. Der Sinai, dessen geographische Lage ganz unbekannt ist, war, wie das Alte Testament meldet, schon lange, bevor die Hebräer dort ihren Kultbund schlossen, als ein „Götterberg" bekannt[18]. Hängt der Name des Berges Sinai, den die Jahwequelle und die Priesterschrift gebrauchen, wie einige Assyriologen annehmen, mit dem baylonischen Mondgott Sin zusammen, so muß sich hier in uralter Zeit einmal eine Kultstätte dieses Gottes befunden haben. Der Name des Berges Nebo im Ostjordanland deutet augenscheinlich auf einen alten Kultus des Nebo oder Nabu, des babylonischen Gottes der Weisheit, hin. Der Hermon im Norden Palästinas, der heute noch mancherlei Reste alter Heiligtümer trägt, erweist sich ebenfalls durch seine Benennung als ἄβατον, als „unzugänglicher", dem profanen Verkehr entzogener, heiliger Berg. Der Karmel trug noch im 9. Jahrhundert v. Chr., zur Zeit des Propheten Elia, ein Baal- und ein Jahweheiligtum[19], und auch die von der Elohimquelle so packend geschilderte Szene der Opferung Isaaks, die zum Ausdruck bringen will, daß der Gott der Patriarchen anstatt des Menschenopfers das Tieropfer verlangt, spielt auf einer einsamen Bergeshöhe[20].

Die heiligen Bäume, unter denen Abraham in Sichem und Hebron zeltet, die Terebinthe, unter der Jakob die fremden Kultmittel vergräbt, der durch die Erscheinung eines göttlichen Wesens geweihte Hagarbrunnen an der Straße von Palästina nach Ägypten, der Schwurbrunnen zu Beersaba, die heilige Quelle in Kadesch, die Erzählung von dem schauerlichen, nächtlichen Kampf Jakobs

---

[17]) 1 M. 28, 10—22. J. u. E.; 2 M. 3, 5. J.; 19, 13. JE.; Jos. 5, 15. R.
[18]) 2 M. 3, 1. E.; 4, 27. JE^s; 18, 5. E.; 24, 13. E.
[19]) 1 Kg. 18, 19.
[20]) 1 M. 22. E.

mit einer Flußgottheit an einer Jabbokfurt, die Steine, die dieser Patriarch zu Bethel, auf dem Grabe der Debora, der Amme Rebekkas, und auf dem der Rahel aufrichtet, die Öllibation, die in den beiden erstgenannten Fällen erfolgt, die Malsteine, die Mose am Sinai und Josua am Jordan aufstellen, die Grabstätten der Ahnherren, Ahnfrauen und Helden, von denen die altisraelitische Geschichte so oft erzählt, veranschaulichen den in Rede stehenden Gedankenkreis nach seinen verschiedenen Seiten. Wie tief der Berg-, Baum- und Steinkult im Brauchtum der alten Hebräer festgewurzelt war, ergibt sich aus der Tatsache, daß er noch im 8. und 7. Jahrhundert sowohl bei den Nord- wie den Südstämmen in Blüte stand. Noch zu Hoseas Zeit opferte das Volk auf den Berggipfeln und befragte das Baumorakel; noch Jesaja kämpft gegen die heiligen Eichen und Haine; ja, noch um die Wende des 7. Jahrhunderts, zur Zeit Jeremias, huldigten die Judäer der Baum- und Steinverehrung, sprachen Baum und Stein als ihre Ahnherren an, und noch nach dem Exil war die Verehrung der Stammheroen Abraham und Israel-Jakob nicht erloschen[21]).

Nicht selten befanden sich auch mehrere Kultgegenstände, etwa ein heiliger Baum oder eine Orakelquelle und ein heiliges Grab auf demselben ḥima nebeneinander, wie dies bei den arabischen Heiligtümern heute noch vielfach der Fall ist[22]). Eigentliche Götterbilder scheinen dagegen während der nomadischen Periode nicht in Gebrauch gewesen zu sein.

Im übrigen wurde hier, wie überall auf den primitiven Gesittungsstufen, das ganze Leben von einer Unzahl heiliger Bräuche durchwaltet, unter denen namentlich die mannigfachen religiösen Verbote, Tabus, wie die Polynesier sagen, hervorstechen. So mieden einzelne Stämme den Genuß verschiedener Tiere, teils weil sie als heilig oder dämonisch galten, teils weil es sich um alte Totemtiere handelt oder weil sie zu fremden Kulten in Beziehung standen; und zwar erscheint ein Tier, das der eine Stamm als heilig ansieht und darum nicht genießt, auch den verwandten Stämmen als ein geheimnisvolles Wesen; es gilt als unheimlich oder gar als dämonisch und wird aus diesem Grunde weder gezüchtet noch getötet oder genossen. Von hier aus erklärt sich letzten Endes die eigentümliche Scheu der Hebräer vor dem Genuß des Schweinefleisches, die gewiß in die vormosaische Zeit zurückreicht. Denn der Eber, das Schwein, war sowohl dem phönikischen Gotte Adonis wie dem babylonischen Volksgotte Ninib geweiht, und es war, wie der Fund zahlreicher Schweineknochen in einer

[21]) Zum Baum: 1 M. 12, 6f. J; 13, 18. J; 18, 1. J; 21, 33. J; 35, 4, 8. E; 5 M. 11, 30. R; Ri. 4, 5, 11; 6, 11, 19; 9, 27. 1 Sa. 31, 13. cf. Hos. 12, 12f. Jes. 1, 29. Jer. 2, 27, 20; 3, 6. 9, 13, 23 u. a. — Zu Quelle und Brunnen: 1 M. 16, 14. J; 21, 31 E.; 26, 25. J; 46, 1f. JRE; 2 M. 17, 6f. JE; 4 M. 20, 17 JE; 1 M. 32, 23ff. J u. E; 1 Kg. 1, 9 u. a. — Zum Stein: 1 M. 28, 18, 22. E; 31, 45ff. J; 35, 8, 14, 20. E; 2 M. 24, 4. RE; Jos. 4, 5—9. JDE; 24, 26f. E; Ri. 6, 20f; 13, 19. cf; 5 M. 32, 18 u. a. — Zu den Grabstätten: 1 M. 23. P; 25, 9. P; 35, 8, 19f. E; 49, 31 P; 50, 13. P; 4 M. 20, 1. JE; 20, 28 Pg; Jos. 24, 32f. E; Ri. 2, 9; 12, 7; 16, 31 u. a. m. Hos. 4, 12f.; Jes. 1, 29; 63, 3, 6; 66, 17; Jer. 2, 27, 20; 3, 6, 9, 13, 23; 17, 2; Jes. 63, 16. cf; Jer. 31, 15.

[22]) Vgl. den Schwurbrunnen und die heilige Tamariske in Beersaba: 1 M. 21, 31, 33. E. J; die Klageeiche beim Grabe der Debora, der Amme der Rebekka: 35, 8. E; das Grab Mirjams bei der Orakelquelle zu Kadesch: 4 M. 20, 1. JE; den Schlangenstein bei der Walkerquelle: 1 Kg. 1, 9 u. a.

Opferhöhle zu Gezer beweist, schon im prähistorischen Palästina, ebenso wie bei den alten Griechen, Römern, Germanen ein sehr beliebtes Opfertier. Weil es zu jenen fremden Göttern und Kulten in Beziehung stand, wurde es von den Hebräern gemieden und sein Genuß später als „verunreinigend“ untersagt, ganz ähnlich wie sich im Mittelalter mehrere kirchliche Verbote gegen den Genuß des Pferdefleisches richten, weil das Pferd in der vom Christentum bekämpften heidnischen Religion der Germanen das heilige Tier Wotans war. Lange nach der Ansiedelung unternahm eine spätere Zeit dann den Versuch, die auf sehr verschiedene Tiere sich beziehenden Kultsitten auf einen Generalnenner zu bringen und sie aus einem einheitlichen Prinzip systematisch zu erklären[23]), während Neuere vergeblich nach hygienischen Gründen fahnden. In Wirklichkeit kann angesichts der zahllosen Parallelen in der Völkerwelt kein Zweifel darüber bestehen, daß der Ursprung der in den „Tierkatalogen“ zusammengefaßten Bräuche auf kultischem Gebiete liegt, wie das Essen des Schweinefleisches denn auch noch im letzten Teil des Jesajabuches in einer Reihe mit anderen, verpönten Kultsitten gerügt wird[24]). Mit Recht führt die Jahwequelle demgemäß die Unterscheidung von „reinen“ und „unreinen“ Tieren in die vormosaische Zeit, ja bis an die Grenze der prähistorischen und ältesten historischen Zeit zurück[25]).

Handelt es sich bei dem Verbot, Schweinefleisch zu genießen, um ein einfaches Tabugebot oder eine abergläubische Vorsichtsmaßregel, so haben die alten Hebräer, ebenso wie die Araber, Ägypter, Babylonier, Griechen und viele andere Völker, ein anderes Tier aber geradezu mit religiöser Scheu betrachtet: die Schlange, die man, weil sie im Erdboden haust, mit den Toten in Verbindung bringt. In der Geschichte vom verlorenen Paradiese erscheint sie mit übermenschlichem Wissen und menschlicher Rede begabt. Von ihrem Bilde gehen, wie besonders bei einem Vorfall während der Steppenwanderung in die Erscheinung trat, magische Heilwirkungen aus. In der Nähe von Jerusalem befand sich neben der Walkerquelle der sogenannte „Schlangenstein“, an dem der Thronprätendent Adonia ein großes Opfermahl hielt, und noch um die Wende des 8. Jahrhunderts empfing ein altes, kupfernes Schlangenbild im Tempel zu Jerusalem kultische Verehrung[26]).

Auch Feste hat es bei den vormosaischen Hebräern naturgemäß schon gegeben, und zwar war ihr Hauptfest gewiß das Passah, in seiner Urgestalt ein Frühlingsfest der Hirtenstämme, an dem man den Erstlingswurf der Schafe und Ziegen in der Vollmondnacht der Frühlingstag- und Nachtgleiche dem Stammgott als Opfer darbrachte und, wie der Name paesaḥ zu besagen scheint, einen feierlichen Umgang um die Kultusstätte vollzog[27]).

Endlich zeigen außer den Namen eigentlicher, kultisch verehrter Stammheroen auch noch einige schwer deutbare, altpalästinische Gottesbezeichnungen, die zum Teil später als Beinamen auf Jahwe übertragen wurden, wie etwa die Namensform der Gottheit in der vormosaischen Religion oft beschaffen gewesen

---

23) 3 M. 11, 1—23. Pr; 5 M. 14, 3—20.
24) Jes. 63, 4; 66, 3, 17.
25) 1 M. 7, 2; 8, 20. J.
26) 1 M. 3, 1ff. J; 4 M. 21, 8f. ER; 1 Kg. 1, 9; 2 Kg. 18, 4.
27) pasaḥ 1 Kg. 18, 26.

sein mag. Hierhin gehören Götternamen wie ʾēl ʿeljôn (1 M. 14, 18), ʾēl rōʾi (16, 13), ʾēl schaddaj (17, 1; 28, 3; 43, 14; 48, 3; 2 M. 6, 3; cf. 1 M. 49, 25 u. a.), ʾēl ʿôlām (1 M. 21, 33), ʾēl bêth-ʾēl (31, 13) u. a.

Gebot das göttliche Wesen über eine größere Oase, wo mehrere Quellen, Brunnen, Teiche und Baumgruppen die nach Wasser und Schatten dürstenden Steppenbewohner ganz besonders anzogen, so gewann der dort verehrte ʾēl eine umfassendere Bedeutung, indem die verschiedensten Wanderstämme hier ihren Sammelpunkt fanden. Diesem Umstande verdankt die grüne Oase Kadesch, in der zwischen Palästina und Ägypten sich ausdehnenden Steppenlandschaft, im hebräischen Altertum auch ʿajn mischpāt, „Rechtsquelle‘, heute ʿain kadīs, „Heiligtumsquelle“ genannt, ihren Einfluß. Hier hatten die hebräischen Stämme vor der Ansiedlung für lange Zeit ihr Standquartier. Hier werden sie sich zur Kultpflege und Rechtsprechung immer wieder zusammengefunden haben. Ebenso war die Oase Beersaba, heute ḫirbet bir es-sebaʿ, augenscheinlich schon lange vor dem Bau des Tempels in Jerusalem ein berühmter Kultusort. Denn sonst wäre es nicht zu verstehen, daß die Nordisraeliten noch im 8. Jahrhundert ihre Wallfahrten ständig an Jerusalem vorbei nach dem tief im Süden gelegenen Beersaba unternahmen, um dem dortigen Schutzgott ihre kultische Verehrung darzubringen[28].

Obwohl wir keine historischen Quellen über die Religion der alten Hebräer besitzen und daher auf Rückschlüsse angewiesen sind, ergibt sich aus der Fülle von Überlebseln, die sich im Alten Testament zerstreut finden und oben nur an einigen wenigen Beispielen namhaft gemacht werden konnten, in Verbindung mit den die Lücken ausfüllenden, religionsgeschichtlichen Parallelen nach alledem, daß es sich hier um eine Stammesreligion handelt, die sich an einfache Naturmale anlehnte und ganz ähnliche Kultformen aufwies, wie wir sie bei anderen, auf der gleichen Stufe der Gesittung stehenden, altsemitischen Wanderstämmen antreffen. Auf den heiligen Bezirken, Bergen, Hügeln, an den heiligen Bäumen, Quellen, Steinen, Gräbern, vereinzelt auch in Verbindung mit heiligen Tieren verehrte man göttliche Mächte, ʾēlîm, von denen man annahm, daß sie hier ihre Wohnung hätten oder doch in besonderer Weise gegenwärtig seien.

III.

In dem Leben der im Süden Palästinas, auf der Sinaihalbinsel und in der ägyptischen Nordmark siedelnden Hebräerstämmen, die unter normalen Verhältnissen Jahr für Jahr ihr Opferfest an derselben heiligen Stätte zu halten pflegten, rief nun um 1230 v. Chr. die Erscheinung eines Herdenführers aus Midian in Nordwestarabien eine ungeheure Bewegung hervor. Ein Neuerer trat auf, ein Pfadfinder, ein religiöser Heros, der in eine Reihe mit den großen Geisteshelden der Religionsgeschichte, mit Amenhotep IV., Buddha, Zarathustra, Konfuzius, Muhammed, Jesus Christus gehört: Mose.

Zwar hat man die Geschichtlichkeit Moses, ebenso wie die anderer Religionsstifter, neuerdings mehrfach in Zweifel gezogen. So will Daniel Völter in Mose eine Figur der ägyptischen Mythologie erkennen; er sei eine Widerspiegelung

[28]) Am. 5, 5; 8, 14.

des ägyptischen Mondgottes Thot oder Thut, des großen Magiers und Zauberers, der zugleich als Urheber aller Satzung und allen Rechtes gilt[29]). Der Assyriologe P. Jensen betrachtet Mose als eine hebräische Umformung des babylonischen Nationalheros Gilgamesch[30]), und auch der Berliner Historiker Ed. Meyer erklärt: „Der Mose, den wir kennen, ist der Ahnherr der Priester von Kadesch, also eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, nicht eine geschichtliche Persönlichkeit“[31]). Allein ob die hier zu Worte kommende Skepsis in diesem Falle das Richtige trifft, ist auch bei ganz nüchterner Abwägung der Gründe sehr die Frage. Denn zunächst erweckt schon der Name des Helden im Zusammenhang mit den Ereignissen, die sich um ihn gruppieren, ein günstiges Vorurteil für die Geschichtlichkeit der Überlieferung. „Mose“ ist nämlich kein hebräisches, sondern ein ägyptisches Wort, das nichts anderes als „Kind“ bedeutet und, entsprechend ägyptischen Namensformen wie Thutmose, „Kind des (Gottes) Thut“, durch einen Gottesnamen zu ergänzen ist. Schwerlich aber wird ein Volk von einigermaßen entwickeltem Nationalgefühl seinem gefeiertsten Nationalheros und Religionsstifter ohne Not einen fremden Namen beilegen. Das geschieht vielmehr nur, wenn eine ganz bestimmte, allgemein bekannte Tradition den eigentümlichen Namen schon darbietet. Die hebräische Volksetymologie hat sich den fremdartigen Namen später denn auch auf ihre Art zu deuten versucht: sie erklärt ihn als „der aus dem Wasser Gezogene“, was die Namensform im Hebräischen aber nicht bedeuten kann. Um einen ähnlichen Zug handelt es sich bei den Nachrichten über die Knechtung der Hebräer in Ägypten, mit der die Mosegeschichte in organischer Verbindung steht. Denn kein Volk mit ungebrochenem Nationalbewußtsein — und das besaßen die alten Israeliten — wird eine Periode der Erniedrigung und Knechtschaft in seiner Geschichte jemals erfinden. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die Israeliten, die sich während des ganzen Verlaufes ihrer Geschichte gegen jeden fremden Einfluß so ablehnend verhielten, den Begründer ihrer nationalen Religion zum Schwiegersohn eines midianitischen Priesters gemacht hätten, wenn nicht eine alte, unumstößliche Überlieferung diese Angabe enthalten hätte.

Dazu kommt, daß der Kern der alttestamentlichen Nachrichten über Moses Wirksamkeit durchaus zu der Umwelt, der Wirtschaftsstufe und dem Kulturkreis stimmt, wie sie sich aus anderen Quellen für den fraglichen Zeitraum ergeben. Auch bei einer ausgesprochen kritischen Betrachtungsweise erscheint Mose zunächst wenigstens in seiner Rolle als wegekundiger Stammführer, Quellenfinder, Schlangenbeschwörer und Verwalter des heiligen Orakels als eine Steppengestalt, der alle Spuren der Glaubwürdigkeit anhaften. Endlich wird der Geschichtsverlauf der folgenden Zeit viel leichter begreiflich, wenn an seinem Anfang eine so überragende Heldengestalt stand, wie die alttestamentliche Überlieferung sie schildert. Es liegt mithin a priori kein hinreichender Grund vor, der Nachricht, daß ein großer Volksführer mit Namen Mose eine Zeiten-

---

29) Dan. Völter, Wer war Mose? Leiden 1913; Jahwe und Mose. Leiden 1914.

30) Peter Jensen, Mose, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien. Frankfurt a. M. 1910³.

31) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906. S. 451¹.

wende in der Geschichte der alten Hebräer heraufgeführt habe, mit Mißtrauen zu begegnen.

Wieviel von den Mosegeschichten, die vor ihrer Niederschrift lange auf mündlichem Wege weitergegeben wurden, im einzelnen als historische Überlieferung anzusehen ist und wieviel davon der dichtenden Volkssage angehört, ist freilich eine andere Frage. Gehört die Mosezeit, wie mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts v. Chr. an, so liegt zwischen den Ereignissen und den ältesten schriftlichen Nachrichten darüber, die um 800 v. Chr. abgefaßt sind, ein Zeitraum von 400 Jahren. Indessen die alttestamentlichen Schriftsteller haben zweifellos Quellen benutzt. Die Erzeugnisse ihrer volkstümlichen Dichtung pflegen unliterarische Völker durch lange Zeitperioden getreu zu bewahren. Die Doppelgestalt der Erzählung, wie sie uns in den beiden, zeitlich nicht weit auseinander liegenden ältesten Quellen (J und E) entgegentritt, führt auf eine ältere Stufe der Überlieferung, die im Norden und im Süden des Landes verschieden ausgesponnen wurde, und vor allem entspricht die hier in Betracht kommende Grundüberzeugung aller Werke, daß Mose die israelitische Jahwereligion begründet und damit eine ganz neue religiöse Entwicklung in Gang gebracht habe, gewiß dem geschichtlichen Sachverhalt. Auch die Hauptzüge des Werkes Moses sind noch einigermaßen zu erkennen. Nach Ausscheidung aller unsicheren Einzelheiten bietet sich uns etwa folgendes Bild.

Mehrere hebräische Hirtenstämme hatten einmal, wie das oft vorkam, die durch eine Kette von Seen und Festungswerken geschützte Nordostgrenze des Nillandes überschritten und waren hier in die Fron geraten. Der Pharao Ramses II., dessen prachtvolle Statue im Wiener Kunsthistorischen Museum bewundert werden kann (1292—1225 v. Chr.), hatte sie gezwungen, bei dem Bau der beiden Magazinstädte Pithom und Ramses mitzuarbeiten. Diese Sklavenarbeit rief bei den freien Söhnen der Steppe innerhalb und außerhalb der „Fürstenmauer“, wie die befestigte Grenze hieß, Empörung und Erbitterung hervor, und von Midian in Nordwestarabien her kam den geknechteten Gosenstämmen endlich Rat und Hilfe. Hier lebte jahrelang ein hebräischer Grübler, der zum Retter ausersehen war, Mose, ein Angehöriger der lewitischen Stammesbruderschaft, deren Glieder, wie wir aus den Inschriften der minäischen Kolonie el-Ola wissen, im Süden von Palästina weithin als im Kult- und Orakelwesen kundige Männer geschätzt waren, und wie bei Jesus, Buddha, Muhammed ging dem öffentlichen Auftreten auch bei Mose eine Zeit der Stille, der Einkehr, der Selbstbesinnung, der Sammlung voraus. Im Hause des midianitischen Oberpriesters hatte Mose, wie die alte Sage erzählt, Unterkunft und eine neue Heimat gefunden. Aber seine Gedanken flogen immer wieder zu seinen geplagten Stammesbrüdern in Gosen. Durch die midianitischen Karawanen, die von Arabien nach Ägypten und von Ägypten nach Palästina zogen, war er über die Lage im Nilland gewiß wohlunterrichtet. Die großen Verkehrsstraßen sowie die Wasser- und Weideplätze des an Ägypten grenzenden Steppengebietes kannte er aus eigener Anschauung. In der Einsamkeit der Wüste, unter dem strahlenden Sternenhimmel, wird er, wenn er mit seinen Herden den Weideplatz wechselte, wohl versucht haben, sich über seine Lebensaufgabe klar zu werden, und da wurde nun sein

Inneres durch ein Erlebnis erschüttert, das seinen Lebensweg entschied. Unvermutet gelangt er einmal in den Bereich des heiligen Berges Horeb oder Sinai. Eine Flamme brennender Erdgase, wie sie unter diesen Himmelstrichen heute noch beobachtet werden, macht ihn darauf aufmerksam, daß er sich auf geweihtem Boden, einem Temenos, befindet, und dann vernimmt sein Ohr jenen geheimnisvollen Gottesruf, von dem so viele Herolde der Religion zu erzählen wissen und der ihn seiner Aufgabe gewiß macht: Jahwe, der machtvolle Sturmgott, der auf dem Horeb-Sinai seinen Wohnsitz hat, will die geknechteten Hebräer befreien und zu sich in die Steppe führen. Mit dieser Botschaft eilt Mose nach Ägypten. Es gelingt ihm, seine verschüchterten Stammesgenossen von der Göttlichkeit seiner Sendung zu überzeugen; die Natur kommt den Flüchtenden zu Hilfe; ohne Unfall überschreiten sie die gefährliche Seenkette der „Fürstenmauer" und erreichen unter der wegkundigen Führung Moses glücklich die freie Steppe und den Berg Jahwes, den Horeb-Sinai[32]).

Es ist allerdings richtig, daß eine Erzählungsschicht der Patriarchensage, wie sie z. B. in der Geschichte von der Bluttat zu Sichem zum Ausdruck kommt[33]), von einem Aufenthalt in Ägypten nichts zu wissen scheint. Jede Schwierigkeit verschwindet jedoch bei der oben zu Grunde gelegten Annahme, daß keineswegs etwa alle Hebräerstämme, sondern nur einige wenige von ihnen in Gosen waren. Im 5. Regierungsjahr des Merneptah, der nach dem Tode seines in hohem Alter gestorbenen Vaters Ramses II. den Thron der Pharaonen bestieg (1225—1215), befand sich jedenfalls, wie wir aus der sogenannten „Israelstele", einem Siegesstein dieses Herrschers, wissen, ein Stamm mit Namen „Israel" und ackerbautreibender Bevölkerung schon auf dem Boden Palästinas[34]). Aus der Vereinigung verschiedener Stammgruppen, die in dem Doppelnamen Israel-Jakob noch deutlich nachklingt, ist das spätere Volk Israel dann hervorgegangen, indem dabei, wie gewöhnlich bei der Bildung von Nationen — man denke an den ursprünglichen Inhalt der Bezeichnung „Preußen" oder „Österreich" — der Name eines durch seine Tatkraft oder seinen Kulturbesitz hervorragenden Stammes auf die Gesamtheit überging.

Für das ägyptische Weltreich war das Entweichen einiger semitischer Hirtenstämme naturgemäß ein völlig bedeutungsloses Zwischenspiel, das niemand der Aufzeichnung für wert erachten konnte. Es ist darum auch gar nicht verwunderlich, daß wir keine Nachrichten darüber aus dem Nilland besitzen, und es ist äußerst unwahrscheinlich, daß jemals eine ägyptische Urkunde über dies Ereignis zu Tage kommen wird. Für die Geschichte Israels aber bilden die geschilderten Vorgänge ebensowohl den Urgrund der nationalen Einigung wie das Fundament der Religion. Immer wieder wird das Volk später an diese grundlegenden Ereignisse erinnert: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt hat", und tatsächlich war die Wirkung jener Befreiungstat epochemachend. In den Augen aller Hebräerstämme, sowohl der aus Ägypten geflüchteten Gosenstämme, wie auch der anderen, auf der Sinai-

---

[32]) 2 M. 3ff.

[33]) 1 M. 34. J.

[34]) W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente. Straßburg 1904.

halbinsel und östlich vom älanitischen Meerbusen siedelnden Stammgruppen, hatte der Sinaigott seine Hilfsbereitschaft, seine Zuverlässigkeit und seine Macht über das ägyptische Weltreich und dessen Götter bewiesen. „Jetzt erkenne ich," erklärt der midianitische Oberpriester, „daß Jahwe mächtiger ist als alle Götter"[35]). Rückhaltlos bekannten sich daher alle jene Wanderstämme jetzt zu dem göttlichen Helfer, in dessen Namen Mose das Befreiungswerk durchgeführt hatte, und ein großes Opferfest besiegelte das Bekenntnis. „Jahwe — der Gott Israels" und „Israel — das Volk Jahwes", das war die Losung, unter der sich die bisher nur locker miteinander verbundenen Hebräerstämme am Sinai-Horeb zu einem festen Stammverband zusammenschlossen, und der Schöpfer dieses Kultbundes war Mose. Von jetzt an gibt es, wenigstens grundsätzlich, ein „Volk" Israel und seine nationale Religion ist die Verehrung Jahwes[36]).

Über die ursprüngliche Aussprache und Bedeutung des Namens Jahwe, der nunmehr in den Mittelpunkt des religiösen Lebens tritt, sowie über seine Verbreitung in den Kulten anderer semitischer Völkerschaften sind wir leider ganz im Unsicheren. Neuere bevorzugen mit beachtenswerten Gründen die Aussprache Jahu oder Jaho. Eine althebräische, volkstümliche Etymologie bringt das Wort zu dem Begriffe „sein" (hājāh) in Beziehung: „Ich bin, der ich bin", eine Erklärung, deren rein gedankliche Vorstellungsweise, abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, zu dem Kulturniveau der hebräischen Kleinviehnomaden und den sonst im Alten Testament für sie bezeugten Denkformen nicht passen will[37]). Man verweist darum in der Gelehrtenwelt vielmehr auf arabische Wurzeln, wie hawa, „wehen", und deutet Jahwe in Verbindung mit den Naturerscheinungen, von denen die Sinaigeschichte berichtet, als den „durch die Lüfte Fahrenden", den „Haucher" oder auch als den „Fäller". Die neueste originelle Erklärung bringt den Namen mit dem arabischen Schallwort wahwah, „brüllen, tosen, brausen", in Zusammenhang und denkt dabei an das Getöse der Naturgewalten auf den Bergen und Feldern. Wie der unheimlich heulende Sturm in der deutschen Sage als das „wilde Heer" oder die „wilde Jagd" Wotans erscheint, so bedeute „Jahwe Ṣᵉbāʾôth" ursprünglich das „Brausen der Heerscharen", den Lärm, den die überirdischen Mächte bei ihrer Sturmfahrt im Gebirge und in der Steppe hervorrufen[38]).

Da der Berg Jahwes, an dem Mose sein großes Erlebnis hatte und später das Opferfest zur Besiegelung des neuen Kultbundes stattfand, nach den Angaben des Alten Testamentes in der midianitischen Steppe lag, so ist anzunehmen, daß die Jahweverehrung bei den Midianitern zu Hause war, und sicher ist, daß der Sinaigott von Haus aus auch naturhafte Züge an sich trug. Die Andeutungen des Alten Testamentes scheinen auf einen Sturm-, Gewitter- oder Vulkangott zu führen. Auch an einen Wetter- oder Himmelsgott im weiteren Sinne kann man denken: die auf dem Berge lagernde Wolke ist dann sein Gefährt oder Sturmwagen, in dem er auf seinen heiligen Berg herniederfährt und seinen

---

[35]) 2 M. 18, 11. J.
[36]) 2 M. 18; 19; 24.
[37]) 2 M. 3, 14. E.
[38]) H. Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels. Berlin 1922. S. 76f.

Anhängern weithin zu Hilfe kommt. Für die Bundschließung am Sinai aber waren die erwähnten Züge darum so bedeutsam, weil der feierliche Akt, wie die alttestamentlichen Erzählungen noch deutlich erkennen lassen, durch schreckenerregende Naturereignisse unterbrochen oder umrahmt wurde[39]) und von hier aus wird verständlich, daß dem Gotte Israels in der Folgezeit ein schreckhafter, leidenschaftlicher, heroischer Charakter anhaftet. Im Kampf der Männer kommt seine Macht fortan zur Entfaltung. Furchtbar wütet er gegen seine Feinde, und auch im Innern erscheint er als eine schreckbare Macht gegen alle, die sich nicht bedingungslos seinem Willen unterwerfen[40]).

Zugleich war Jahwe nach der Verkündigung Moses aber auch ein Schirmherr des Rechtes. Weil die Hebräer zu Unrecht in Ägypten bedrückt wurden, hatte er eingegriffen, und in seinem Namen handhabt Mose jetzt das heilige Recht. Ja, die spätere Anschauung von Mose als dem großen Gesetzgeber enthält insofern einen richtigen Kern, als Mose gewiß auch der Schöpfer einer neuen Rechtsordnung war, der sich alle Glieder des neuen Kultbundes beugen mußten. Ohne eine solche wäre ein Zusammenleben der verschiedenen Stämme in der Tat undenkbar gewesen: jetzt bildete das von Mose verwaltete Jahweorakel die oberste Instanz, während für die Entscheidung der kleineren Rechtsfälle nach midianitischem Vorbilde besondere Sachwalter bestimmt wurden[41]).

Während der langen Zeit, in der Kadesch den kultischen Sammelpunkt der Hebräer bildete, wird sich die Eingewöhnung in die neue Religion und Rechtsordnung ganz allmählich vollzogen haben. Hier wurden die ursprünglich den stammverwandten Midianitern eigentümlichen Kultsitten und Rechtsbräuche von Mose mit dem Geiste des neuen Gottesglaubens erfüllt und so auch innerlich ein Besitztum der Hebräer. Die religiösen Gepflogenheiten, die bei den hebräischen Stämmen seit alters in Übung waren, blieben bei alledem einstweilen unangetastet. Nur traten sie jetzt mit der neuen Volksreligion in Beziehung und paßten sich ihrem Wesen nach Möglichkeit an. Bei diesem Verschmelzungsprozeß gingen naturgemäß manche Bräuche, die bisher nur von einzelnen Stämmen geübt wurden, auf die anderen über. Vor allem gilt dies von jenen Kultgegenständen, die infolge ihres beweglichen Charakters auf den weiteren Wanderzügen leicht mitzunehmen waren. So wurden die ʾurim und tummim, das heilige Losorakel, das ursprünglich nur die levitische Stammesbruderschaft verwaltete, das Orakelzelt, das eine Einrichtung des Stammes Ephraim gewesen zu sein scheint, die Lade Jahwes, das alte Kriegspalladium der Josefstämme, zu allgemein israelitischen Kultsymbolen.

Auch die Sitte der Beschneidung, die wir, im Unterschied von der alten Landesbevölkerung Palästinas, den Philistern, Babyloniern, alten Ariern, unter anderem bei den Ägyptern, Arabern, den Troglodyten zwischen Rotem Meer und Nil, den Suaheli sowie zahllosen anderen Naturvölkern antreffen und die nach einer Berechnung des Ethnologen Andree heute noch von dem siebenten Teil der Menschheit gehandhabt wird[42]), hat als israelitischer Kultbrauch an-

---

[39]) 2 M. 19.
[40]) 2 M. 32, 26—29. E; 4 M. 25, 1—5. EJ; 26, 6ff. Ps.
[41]) 2 M. 18, 13ff. E; J.
[42]) Archiv für Anthropologie, 13. Jahrg. 1880. S. 53ff.

scheinend in diesen religionsgeschichtlichen Vorgängen ihren Ursprung. Zwar ist die alttestamentliche Überlieferung über Alter und Herkunft jener Gepflogenheit im Bereiche der hebräischen Kultur nicht einhellig. Denn nach der Auffassung der Priesterschrift ist sie schon lange vor Mose in der Sippe Abrahams geübt worden, und die „Söhne Jakobs" stehen nach der Darstellung des Jahwisten als Anhänger der Sitte im Gegensatz zu der alteingesessenen Stadtbevölkerung von Sichem, indem sie die Beschneidung als unerläßliche Vorbedingung für die Eheschließung und das Konnubium bezeichnen. Nach einer Nachricht der Elohimquelle ist ihre Einführung dagegen erst unter Josua im Heerlager zu Gilgal erfolgt[43]). Eine andere Tradition der Jahwequelle meldet endlich, daß Moses Frau, die Midianiterin Zippora, den Brauch in der Familie des Religionsstifters eingeführt und diesen, der als unbeschnitten erscheint, dadurch vor einem schweren Angriff Jahwes gerettet habe[44]). Gerade dieser fragmentarische Bericht aber trägt das Gepräge einer alten Überlieferung an der Stirn: wer das Schutzzeichen nicht an seinem Leibe trägt, ist seines Lebens nicht sicher; Jahwe verlangt, daß jeder Hochzeiter ein „Blutbräutigam" ist; die Steinmesser, die hier nach altem midianitischem Ritus benutzt werden, kommen auch in Gilgal wieder zur Verwendung. Gewiß haben wir es hier demnach mit einer Übung zu tun, die möglicherweise vorher schon von einzelnen hebräischen Geschlechtern, vor allem aber in Verknüpfung mit der Jahwereligion von den Midianitern gepflegt wurde und sich nun immer mehr in dem neuen Stammverband einbürgerte, bis sie bei der Veranstaltung zu Gilgal endlich zu einer allgemein verbindlichen, israelitischen Kultsitte wurde.

Daß die Einführung der neuen Religion, die Angleichung und Umschmelzung der Kultformen nicht ohne Reibungen, Widerspruch und Rückschläge vor sich gehen konnte, ist in der Natur der Sache begründet. Von Zwistigkeiten zwischen Hebräern und Midianitern verlautet in den älteren Quellen zwar nichts. Stammverwandte midianitische Geschlechter scheinen sich den Hebräern vielmehr dauernd angeschlossen und ihnen in der Steppe als Führer gedient zu haben[45]). Dagegen fand Mose bei einigen hebräischen Führern und Sippen mehrfach sogar leidenschaftlichen Widerspruch[46]). Anscheinend handelt es sich dabei um Auseinandersetzungen über althergebrachte Priesterrechte und über Kultformen der alten ʾēl-Religion. Gerade in diesem Ringen mit einer einflußreichen Gegnerschaft sowie mit der schwerfälligen, nach dem Abklingen der ersten Begeisterung gleichgültig und aufsässig werdenden Masse erwies Mose nun aber seine ganze gewaltige Größe, indem er jeden Widerstand, gegebenenfalls mit Blut und Eisen, machtvoll niederzwang und in unerschütterlichem Glauben an seine Sendung das Werk dem vorbedachten Ziele zuführte. Eine neuerdings ausgesprochene Vermutung meint sogar, daß Mose in diesen Kämpfen von seinen Volksgenossen erschlagen worden sei[47]).

---

[43]) 1 M. 17. P; 34, 14ff. J; Jos. 5, 2f., 8f. E; 5, 4—7. R.

[44]) 2 M. 4, 24—26. J[1].

[45]) 4 M. 10, 29—32. J[1].

[46]) 2 M. 32. JE; 3 M. 10, 1—5. Pg; 4 M. 12. E; 16. Pg. Ps. JE.

[47]) E. Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte. 1922.

Ob in diesem Zusammenhange etwa auch der „elohistische Dekalog“[48]) in seiner Urform auf Mose zurückgeführt werden kann, ist bis zum heutigen Tage umstritten. Während einige Forscher sich bemühen, durch Beseitigung aller einer späteren Zeit entstammenden Züge eine Urgestalt der zehn Gebote herzustellen, die den kulturellen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen der Steppenzeit entspricht[49]), erklären andere diese Vorschriften als Satzung für das älteste Israel für „ebenso unmöglich wie überflüssig“ und betrachten das Werk als ein Erzeugnis der prophetischen, exilischen oder nachexilischen Zeit[50]).

Entscheidend blieb für das religiöse Bewußtsein Israels in den nächsten sechs Jahrhunderten jedenfalls nicht die Offenbarung eines Zehngebotes, das in seiner gegenwärtigen Gestalt von der Arbeitsruhe des Bauern und seines Gesindes, von Rind und Esel, den Zugtieren der Ackerbaukultur, von festen Häusern und den Machenschaften zur Erlangung des dem Volksgenossen gehörigen Grundbesitzes redet, das als einziges Fest den Sabbath nennt und nur die ganz groben, sittlichen Vergehen namhaft macht. Grundlegend blieb in der Folgezeit vielmehr die Erinnerung an die Rettung aus Ägypten. Diesen Klang hörte Israel vor allem aus dem Jahwenamen heraus.

Wohl blieb der göttliche Retter auf dem Sinai zurück, als das Volk dort seine Zelte abbrach. Noch Elia pilgert daher im 9. Jahrhundert 40 Tage lang in die südliche Steppe, um die persönliche Gemeinschaft mit dem Sinaigott zu pflegen. Allein das Bewußtsein, in Jahwe einen machtvollen, treuen Schirmherrn zu besitzen, der den Seinen in der Not vom Sinai her zu Hilfe eilt[51]) oder, wie eine andere Auffassung lautet, bei seinem wichtigsten Kultgerät, der Lade, stets in geheimnisvoller Weise gegenwärtig ist[52]), hat Israel seither eine lange Reihe von Generationen hindurch niemals verlassen. In diesem siegesgewissen Glauben stießen die Hebräer zum Teil von Kadesch aus in das südpalästinische Kulturland vor; zum Teil brachen sie in das Ostjordanland ein, um sich von hier aus den Weg über die Jordanfurten in das Westland zu erzwingen. In den langwierigen, wechselvollen Kämpfen, unter denen sich die Besetzung Palästinas vollzog, trat die Vorstellung von Jahwe als dem hilfreichen Kriegsgott begreiflicherweise immer stärker in den Vordergrund. „Jahwe Ṣᵉbāʾôth,“ der Gebieter der überirdischen Gewalten, der Dämonen- und Geisterhere, die in Sturm und Wetter auf seiten Israels gegen die Feinde kämpfen, wird in dem Ringen um den Landbesitz in Palästina der eigentliche Ehrenname des Sinaigottes; Jahwe Ṣᵉbāʾôth ist der „Gott der Schlachtreihen Israels“; und noch in der späteren Dichtung erscheint Jahwe dementsprechend in der Gestalt eines gewaltigen

---

[48]) 2 M. 20, 1—17; 5 M. 5, 6—18.

[49]) Hugo Greßmann, Mose und seine Zeit. Göttingen 1913. S. 475f. — Hans Schmidt, Mose und der Dekalog. Festschrift f. Gunkel. Göttingen 1923. I. S. 78ff. — Ernst Sellin, Isr.-jüd. Geschichte. Leipzig 1924. I. S. 84. — Rud. Kittel, Geschichte Israels. Gotha 1925[5, 6]. I. S. 383.

[50]) Karl Budde, Die altisraelitische Religion. Gießen 1912. S. 17. — Wilh. Nowack, Der erste Dekalog. Festschrift f. Baudissin. Gießen 1918. S. 381ff. — C. Steuernagel, Das Deuteronomium. Göttingen 1923[2]. S. 29f. — Hans Meinhold, Der Dekalog. Gießen 1927.

[51]) 5 M. 33, 2, 26; Ri. 5, 4.

[52]) 4 M. 10, 35f. E[1]; Jos. 3, 5ff. JE; 1 Sa. 4, 3ff., 21f.

Kriegers: das Rollen des Donners ist seine schreckliche Stimme, die düstere Sturmwolke sein Kriegswagen, die Blitze sind seine Pfeile und Speere, und oft ist von seinem furchtbaren, himmlischen Schwerte die Rede[53]).

Trotz des weiten Abstandes der Quellen von den Ereignissen sind die Umrisse der Religionsstiftung Moses nach alledem noch einigermaßen erkennbar. An die Stelle der alten Stammes- und ʾēl-Religion trat am Horeb-Sinai, bzw. in Kadesch, die Verehrung des ehedem midianitischen Gottes Jahwe als eine Angelegenheit des ganzen Volkes. Ergriffen von einer hohen, sittlichen Idee, erlebte Mose an der weltentlegenen Wohnstätte jenes Gottes zunächst als einsamer Grübler das Urgeheimnis aller Religion. Der auf Grund dieses Erlebnisses durchgeführten Befreiung der Gosenstämme, die auch weitere Kreise das Walten eines großen Schicksals ahnen ließ, folgt die Begründung eines nationalen Kultbundes, der alle im weiten Umkreis des Sinai siedelnden Hebräerstämme in der Anbetung des von Mose verkündigten Helfergottes vereinigt. Unter dem erschütternden Eindruck aller jener Vorgänge vollzog sich in Moses Geist zugleich ein bedeutsamer Gestaltwandel der Gottheit, der bei dem in Kadesch vor sich gehenden Vereinigungs- und Umbildungsprozeß feste Formen annahm. Im Getöse des Wüstensturms, im Krachen des Donners, im dumpfen Rollen des Erdbebens glaubt man die Stimme Jahwes zu vernehmen; zugleich aber erscheint der machtvolle Sinaigott als ein Hüter von Recht und Gerechtigkeit, also als eine sittliche Größe, und er setzt die geschichtliche Tat, durch die er das Band mit seinem Volke geknüpft hat, in neuen gewaltigen Machterweisungen fort: der Gott Jahwe, mit dem Mose ständig in geheimnisvollem, seherischem Verkehr steht, der die Söhne der Steppe zum Siege führt, ist ein Gott der Geschichte.

IV.

Vor ganz neue Probleme sah sich die Jahwereligion indessen gestellt, als aus den freizügigen Kleinviehnomaden auf dem Boden Palästinas allmählich ein Bauernvolk wurde. Damit, daß der Mensch ein Stück Ackerland bestellt und auf eigenem Grund und Boden einwurzelt, beginnt recht eigentlich erst die Kultur. Das Dasein gewinnt damit einen anderen Inhalt. Es entsteht ein ganz neues Lebensgefühl. Erst wer fest auf seiner Scholle sitzt, hat Heimat und Vaterland, und die alteingesessene Bevölkerung Palästinas, die seit Jahrhunderten auf ihrem Heimatboden wohnte, war in der Ackerbaukultur den eingewanderten, hebräischen Hirtenstämmen naturgemäß weit überlegen. Die Handhabung des Pfluges mit Rind und Esel, die Bestellung des Gartenlandes, die Pflege des Ölbaumes und des Weinstocks, die seit alters in Palästina zu Hause waren, mußten die Hebräer von den Kanaanäern lernen, und so wurden die Unterworfenen unvermerkt die Lehrmeister der Sieger. Victi victoribus leges dederunt. Und dieser Umstand hatte für das religiöse Bewußtsein darum eine so große Bedeutung, weil die Landeskultur in Palästina, wie überall im Altertum, mit der Landesreligion in Zusammenhang stand. Die Bewohner Palä-

[53]) Jos. 5, 13ff. Js; Ri. 4, 4ff.; 1 Sa. 4, 4; 15, 3; 2 Sa. 5, 10, 20, 24; 1 Sa. 17, 45; 2 M. 15, 3, 6f., JE; Ps. 24, 8, 10; Am. 1, 2; Joel 4, 16; cf. Ps. 29; Ps. 18, 15; Hab. 3, 8ff.; 5 M. 32, 41 u. a.

stinas dankten für den Erntesegen seit jeher dem Herrn des fruchtbaren Ackerlandes, dem Baal. Auf den Bergen und Hügeln feierte man ihm zu Ehren die fröhlichen Opferfeste, zu Beginn und am Ende der Getreideernte im Frühjahr und das Fest der Weinlese im Herbst. In Bild und Symbol glaubte man die Gottheit hier auch greifbar vor sich zu haben. Was war natürlicher, als daß die Israeliten mit dem Acker- und Weinbau auch die Art, wie der Spender des Erntesegens verehrt wurde, von den Landesbewohnern übernahmen. Nicht als ob man Jahwe den Rücken gekehrt hätte. Jahwe war und blieb vielmehr der kriegerische Helfergott, der auf dem Sinai wohnte, und auch mit der heiligen Lade, die in Silo Aufstellung gefunden hatte, blieb seine Gegenwart verknüpft. Aber zu der Ackerbau-, Öl- und Weinkultur Palästinas hatte der Steppengott keine Beziehung. So verehrte man Baal neben Jahwe, und als ganz Palästina schließlich fest in der Hand der Israeliten war, da erschien Jahwe selbst als der Landesgott. Denn die Überzeugung, daß jedes Land einem bestimmten Gott oder bestimmten Göttern unterstehe, war weithin ein Bestandteil der Weltanschauung bei der seßhaften Bevölkerung im alten Orient[54]). Mit der endgültigen Besetzung hatte Palästina also nur einen neuen Herrn bekommen, der nun auch im Land Wohnung nahm, und so verehrte man Jahwe in den Formen des Baalkultes: Jahwe und Baal reichten sich die Hände und vereinigten sich. Der Gottesname baʿal, der nichts als „Herr, Eigentümer" bedeutet, wird diesen Entwicklungsgang erleichtert haben, und auch sonst kamen die althebräischen Kultformen der Verbindung entgegen. Das althebräische Passahfest z. B. fand an demselben Termin statt wie das altkanaanäische Mazzothfest, das Fest der ungesäuerten Brote, das die Gerstenernte einleitete. Beide waren an die Frühlingstag- und Nachtgleiche gebunden. Jetzt verschmolzen das alte Hirtenfest und das alte Erntefest zu einem einzigen Kultfest. Nur der Doppelname „Passah-Mazzoth" erinnert noch an den zwiefachen Ursprung. Ebenso wie das Mazzothfest übernahm die Jahwereligion auch die beiden anderen landwirtschaftlichen Feste, das Wochenfest, das am Schluß der saueren Erntewochen, sieben Wochen nach dem Passah-Mazzoth stattfand, und das Weinlesefest, das zur Herbsttag- und Nachtgleiche gefeiert wurde. Vor allem vollzog sich der Angleichungsprozeß demgemäß an den altpalästinischen Landesheiligtümern. Sie wurden von der Jahwereligion übernommen, mit Gründungssagen ausgestattet und erscheinen späteren Geschlechtern daher lediglich als altehrwürdige Stätten des Jahwedienstes. Es handelt sich hier augenscheinlich um den gleichen Vorgang, wie er sich bei der Gründung christlicher Kirchen und Kapellen an heidnischen Kultstätten abgespielt hat.

An verschiedenen Landesheiligtümern, wo schreibkundige Priester ihren Sitz hatten, wurde nun auch das heilige Recht kodifiziert. So entstand jene älteste Sammlung von Kultsatzungen, die man als „jahwistischen Dekalog" zu bezeichnen pflegt, ein Geball altisraelitischer und altkanaanäischer Vorschriften für den Gottesdienst des Bauern[55]), und auch das bürgerliche Recht, das im hebräischen Altertum mit dem Kultusrecht zusammenhängt, nahm hier

[54]) Ri. 11, 24; 1 Sa. 26, 19f; 2 Kg. 5, 17; 17, 25—28; 18, 25; Jon. 1, 3, 5; Ruth. 1, 6, 5; cf. 1 M. 4, 14; 5 M. 32, 8.

[55]) 2 M. 34, 14—26.

feste Formen an. Das älteste bürgerliche Gesetzbuch Israels, das sogenannte „Bundesbuch“, später ebenso wie der „jahwistische Dekalog“ in die Sinaigeschichte eingebettet, setzt durchweg schon landwirtschaftliche Verhältnisse voraus und stellt eine Vereinigung des althebräischen Gewohnheitsrechtes mit dem in Palästina geltenden altbabylonischen Recht dar[56]). Es ist noch vor Begründung des Königtums, wahrscheinlich an einem anderen Heiligtum als der „jahwistische Dekalog“, entstanden.

Das leuchtendste Denkmal der neuen Zeit aber bildete der Bau eines prächtigen Tempels, den der weltaufgeschlossene König Salomo nach dem Muster der phönikischen Baalstempel durch phönikische Künstler in seiner Residenz Jerusalem errichten ließ. Wohl fand auch das alte Kriegspalladium der Steppenzeit, die Lade Jahwes, im allerheiligsten Hinterraum des Tempels Aufstellung. Allein die ganze Erscheinung des mit allen Kostbarkeiten des phönikisch-kanaanäischen Kulturlebens ausgestatteten Bauwerkes symbolisiert den Wandel der Zeiten mit schneidender Schärfe[57]).

Im Norden vollzog sich der gleiche Vorgang. Als nach dem Tode Salomos (933) das von David begründete Reich in zwei Hälften zerbrach, ließ der nordisraelitische König Jerobeam I. in den Landesheiligtümern zu Dan und Bethel zwei goldene Stierbilder aufstellen, die den Landesgott Jahwe versinnbildlichen und den Strom der Wallfahrer von Jerusalem nach diesen nordisraelitischen Reichstempeln lenken sollten[58]). Ein reicher Opferkult entsprach dem Glanz der Gotteshäuser, während die alten einfacheren Formen des Naturdienstes auf den Höhenheiligtümern fortlebten, wo die Bauern ihre ländlichen Feste mit Prozessionen, Tanz und Mailehen unter freiem Himmel feierten. Als vollends einmal (701) eine assyrische Heeresabteilung unverrichteter Dinge vor den Mauern Jerusalems umkehren mußte, da schien es vor aller Welt erwiesen, daß der hilfreiche Volksgott Jahwe auf dem Zion seinen Wohnsitz habe. Nun hieß es triumphierend: „Wir haben Jahwe in unserer Mitte, uns kann kein Unheil treffen[59]).“

So war die alte, aus religiöser Ergriffenheit und glühendem Enthusiasmus hervorgegangene Sinaireligion allmählich zu einer bäuerlichen Landesreligion geworden. Die alten Stammkulte hatte dereinst die Sinaireligion aufgesogen. Jetzt waren an Stelle der Geschlechter und Stämme die Ortsgemeinden und Territorialgenossenschaften getreten, und für alle war Jahwe in gleicher Weise der Landesherr.

Über die Grenzen seines Landes reicht die Macht des Landesgottes freilich nicht weit hinaus, und nur auf seinem Heimatboden kann man ihn recht verehren. Jahwe, der Gott der Israeliten, und Kamosch, der Gott der Moabiter, stehen nach der volkstümlichen Auffassung in dieser Hinsicht einander gleich[60]). Ruths Schwägerin Orpa kehrt um „zu ihrem Volk und zu ihrem Gott“[61]). Der

[56]) 2 M. 21—23.
[57]) 1 Kg. 6—8.
[58]) 1 Kg. 12, 25ff.; c. 13.
[59]) 2 Kg. 19, 35; Mi. 2, 4; 3, 11; Jer. 7, 4, 10.
[60]) Ri. 11, 24.
[61]) Ruth 1, 15.

Prophet Jona glaubt, sich durch die Flucht nach Tarsis dem Machtbereich Jahwes entziehen zu können[62]). Außerhalb Palästinas muß David anderen Göttern dienen[63]); der syrische Feldhauptmann Naeman nimmt sich zwei Maultierlasten palästinischer Erde mit in seine Heimat, um darauf für Jahwe einen Altar zu errichten[64]), und noch im Exil wird die Klage laut: „Wie könnten wir die Jahwelieder singen auf dem Boden der Fremde ?[65]).“ Auf seinem Territorium aber ist Jahwe der Herr. Auf dem Boden Palästinas war die Verehrung Jahwes in den Formen der alten Landesreligion der Staatskult und die Nationalreligion Israels.

Als Staatskult trat die Jahwereligion bei alledem zugleich zu den staatlichen Angelegenheiten vielfach in Beziehung, und politische Rücksichten führten immer wieder zu einer Erweichung des Prinzips der Ausschließlichkeit, das dem alten Jahwismus eigentümlich gewesen war. Schon Salomo sah sich durch seine politischen Heiraten genötigt, kultische Toleranz zu üben und für den Gottesdienst seiner ausländischen Frauen besondere Heiligtümer zu errichten[66]). Die Ehe des nordisraelitischen Königs Ahab mit der phönikischen Prinzessin Isebel führte zu dem Versuch der letzteren, dem Baal den Vorrang vor Jahwe zu erkämpfen[67]). Im 8. und 7. Jahrhundert brachte die politische Verbindung mit Ägypten und Assyrien Israel-Juda auch mit den Kulten dieser Weltreiche in Berührung, und der judäische König Manasse, ein ausgesprochener Parteigänger Assyriens, machte die Gestirnreligion des Zweistromlandes sogar im Jahwetempel zu Jerusalem heimisch[68]). Nicht nur der volkstümlichen Gottesverehrung, sondern auch der Staatsreligion drohte demnach im Nordreich wie im Südreich die Gefahr, von einem verwaschenen Synkretismus erstickt zu werden.

Gegen den soeben kurz umrissenen kultur- und religionsgeschichtlichen Werdegang erhob sich im alten Israel nun aber schon früh auch eine heftige Opposition. Bald richtet sich der Widerspruch gegen die wirtschaftliche, bald gegen die kulturelle, bald gegen die sittlich-soziale, die kultische, die rein religiöse Seite der Entwicklung. Zumeist verknüpften sich dabei die verschiedenen Motive. Immer aber ist die Meinung der Gegnerschaft, daß der aufgezeigte Verschmelzungsprozeß das wahre Wesen des Jahwismus verfälsche.

Da erhebt ein Orden, dessen Anhänger sich die Enthaltung vom Weingenuß auferlegen, der Orden der Nasiräer, Einspruch gegen die Aussöhnung mit der Ackerbaukultur Palästinas, als deren bestrickendes Symbol ihnen der Weinstock erscheint. Einst waren die Nasiräer, die „Geweihten“ Jahwes, die Vorkämpfer des Volksheeres gewesen; jetzt ließen sie ihr Haupt- und Barthaar lang wachsen wie dereinst im heiligen Krieg und wie in der Nomadenzeit, um die Öffentlichkeit auf den Ernst und die Bedeutung ihres Gelübdes aufmerksam zu machen[69]).

[62]) Jon. 1, 3.
[63]) 1 Sa. 26, 19f.
[64]) 2 Kg. 5, 17.
[65]) Ps. 137, 4.
[66]) 1 Kg. 11, 4—6. Dt; 11, 7f. Sa Dt.
[67]) 1 Kg. 16, 31f. Dt; 18, 18ff.
[68]) 2 Kg. 21, 2ff.; Jer. 7, 13; 44, 17—30. Ez. 8, 7ff.
[69]) Am. 2, 11f.

Da zog ein Geschlecht von Zeltbewohnern in Palästina umher, die Rechabiten, die außer dem Weingenuß auch das Wohnen in festen Häusern wie den Besitz von Weinbergen, Äckern und Saatfeldern mieden, — wieder ein Tatprotest gegen das palästinische Kultur- und Wirtschaftsleben[70]).

Da sah man im 9. Jahrhundert einen Gottesmann aus dem Ostjordanlande bald hier, bald dort auftauchen, einen Mann, der auffallenderweise einen härenen Fellmantel, das Gewand der Wüste, trug, augenscheinlich, um gegen die Verfeinerung der Sitten Einspruch zu erheben, Elia. Gestützt auf einen kleinen Kreis Gleichgesinnter, kämpft Elia gegen den Baalskult und zugleich gegen den Rechtsbruch bis zur Erschöpfung: man kann nicht Jahwe und Baal gleichzeitig dienen, und Jahwe schützt das heilige Recht selbst gegen den Despoten. Und hier sehen wir auch die Kehrseite der baalsmäßigen Gestaltung des Jahwismus blitzartig ans Licht treten: die Baalsreligion war als echte Naturreligion sittlich indifferent. Die Untaten, die sich ihre fürstliche Gönnerin Isebel demzufolge im Kampf für die Vorherrschaft ihres Lieblingskultes zu Schulden kommen ließ, zahlt Elia mit gleicher Münze zurück, und noch wilder und blutiger wird das Ringen unter Elias Nachfolger Elisa[71]).

Und da trat um 745 v. Chr., um die Zeit, als in Assyrien der Soldatenkaiser Tiglat-Pileser III. den Thron bestieg, in dem durch die Erinnerung an den Erzvater Jakob geweihten Reichstempel zu Bethel ein Landmann aus Thekoa mit der aufpeitschenden Verkündigung hervor, daß das ganze kultische Gepränge an den Landesheiligtümern in den Augen Jahwes ein Greuel sei. Amos, ein Herdenzüchter und Sykomorenpflanzer, den ein unwiderstehlicher Gottesruf aus den Weidesteppen seiner stillen Heimat aufgescheucht, rief im Namen Jahwes in die Festversammlung zu Bethel hinein: „Ich hasse, ich verachte euere Feste und kann euere Feiertage nicht riechen. Euere Opfergaben nehme ich nicht gnädig auf und die Mahlopfer von eueren Mastkälbern sehe ich nicht an! Hinweg von mir mit dem Geplärr euerer Lieder; ich mag das Rauschen euerer Harfen nicht hören. Möge vielmehr Recht hervorsprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“ Jahwe ist nach der Erklärung des Amos kein parteiischer Nationalgott, wie seine Volksgenossen wähnen, sondern eine viel erhabenere Größe. Er hat die Israeliten aus Ägypten geführt, gewiß, aber auch die Philister aus Kreta und die Aramäer als Kir; ja, die Israeliten stehen dem göttlichen Weltherrn, wie Amos mit grimmigem Humor erklärt, im Grunde nicht näher als die Mohren in Afrika, die Äthiopen, die fern im Süden Ägyptens wohnen. Weil die Israeliten, verstrickt in die palästinische Kulturseligkeit und Genußsucht, das Recht mit Füßen treten, weil sie in unersättlicher Geldgier die Leute um Hab und Gut bringen, die Armen, die Witwen, die Waisen aussaugen und entrechten, hilft ihnen ihr ganzes prunkvolles Opferwesen gar nichts. Jahwe Ṣᵉbāʾôth selbst ruft jetzt vielmehr die Feinde, die Assyrer, ins Land, um die stolzen Tempel, Paläste und Städte in Trümmer zu legen und sein eigenes Volk zu vernichten[72]).

---

[70]) 2 Kg. 10, 15ff.; Jer. 35.
[71]) 1 Kg. 17—19; c. 21; 2 Kg. 2—10.
[72]) Am. 5, 21—27; 3, 1; 9, 7; 5, 5ff.; 7, 10ff. u. o.

Die Verkündigung des Herdenzüchters von Thekoa, der kein Prophet sein wollte und doch einer war, zeigt die ganze unerhörte Schroffheit, mit der sich eine neue Zeit in der religiösen Entwicklung anzubahnen pflegt. Wohl wurde der Mann als Hochverräter aus dem Nordreich ausgewiesen. Aber die neue Botschaft ließ sich nicht mehr ersticken. Ein Hosea, ein Jesaja, ein Micha erheben, getrieben von dem gleichen, überwältigenden, göttlichen Ruf, in demselben Sinne ihre dröhnende Stimme. Es ist, als ob eine religiöse Erweckungsbewegung durch Israel und Juda geht. „An Barmherzigkeit habe ich Wohlgefallen und nicht an Brandopfern", heißt es bei Hosea, der die Verehrung Jahwes unter dem Sinnbild des Stieres als Kälberdienst verspottet und von der sittlich-sozialen Verwahrlosung der Israeliten ein grauenhaftes Bild entwirft[73]. „Was soll ich mit eueren vielen Schlachtopfern?" fragt Jahwe bei Jesaja (1, 10ff); „Bringt nicht mehr unnütze Opfergaben dar! Ein greulicher Brand sind sie mir!" Im Michabuch (6, 6) finden wir das klassische Wort: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was fordert Jahwe von dir als: recht handeln, Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott?" Die tiefsten religiösen Erkenntnisse aber hat um 600 v. Chr. Jeremia ausgesprochen. Das Dogma von der Unantastbarkeit des Jahwetempels auf dem Zion ist nach seiner Verkündigung ein eitler Wahn. Die Leute, die die sittlichen Forderungen Jahwes so gröblich mißachten und doch sich im Tempel zur Kultfeier versammeln, machen das Heiligtum zu einer Räuberhöhle, und so steht dem Gotteshause zu Jerusalem das unabwendbare Schicksal der Vernichtung bevor. Aber mag der Staat zusammenbrechen und der Tempel in Flammen aufgehen, — das wahre Wesen der Religion wird dadurch nicht berührt. Denn die Religion hat ihren Sitz im Inneren des Menschen, im Herzen, in der Gesinnung, in der Grundrichtung des Willens. Ein Kultsymbol wie die heilige Lade wird man darum auch in der neuen Zeit, deren Anbruch einige treue Söhne ihres Volkes nach der Katastrophe erhoffen, nicht wieder anfertigen. Denn dann wird die wahre Gotteserkenntnis alle Volksgenossen erfüllen und der heilige göttliche Wille den Menschen als alles bestimmende Triebkraft in ihr Inneres gepflanz sein[74].

Die großen Propheten, deren zeitgeschichtliche Aufgabe es war, zuerst den assyrischen, dann den chaldäischen Kriegssturm und damit den Untergang Israels und Judas anzukündigen, waren nach alledem Wortführer einer rein innerlichen, persönlichen Frömmigkeit von ausgesprochen sittlicher Prägung. Zwar lassen sich mehrere prophetische Stimmen dahin vernehmen, daß der bevorstehende, nationale Zusammenbruch nicht das letzte Wort Jahwes in der Geschichte Israels sein könne, und manche können sich die künftige Zeitenwende ohne eine Wiederherstellung und Verherrlichung ihres angestammten Volkes nicht gut vorstellen. Ein von Gott gesandter, königlicher Retter und Heilbringer wird, wie man meinte, durch Niederzwingung der Feinde Israels und Aufrichtung der sozialen Wohlfahrt im Innern den Umschwung heraufführen[75]. Allein eine maßgebende Bedeutung hat die messianische Erwartung, wie gegenüber einem weit verbreiteten Irrtum mit Nachdruck betont

---

[73]) Hos. 6, 6; 8, 5f.

[74]) Jer. 7, 1ff; 3, 14—17; 4, 4; 31, 31—34.

[75]) Jes. 9, 1—6; 11, 1—9; 11, 10—16; Jer. 23, 1—8; 33, 14—26 u. a.

werden muß, im älteren Prophetismus niemals gehabt, und im Kerne umschließt der ethische Monotheismus und Individualismus, der die Grundlage der prophetischen Verkündigung bildet, auch schon die Überwindung jener letzten nationalen Schranke. Die Verlegung der Gottesverehrung aus dem Tempel in das Innere des Menschen, der Ersatz der Kulthandlung durch die fromme Gesinnung und die sittliche Tat, die Verkündigung einer hochsinnigen Herzensreligion durch die Propheten bildet jedenfalls den Höhepunkt in der Religionsgeschichte Israels. Was hier ausgesprochen wurde, konnte auch in der Folgezeit nicht mehr überboten werden.

Im Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Entwicklung blieb der leidenschaftliche Kampf der Propheten gegen die volkstümliche, bildhafte, kultischnationale Gestaltung des Jahwismus nicht ohne Eindruck. Schon der König Hiskia von Juda bemühte sich um die Wende des 8. Jahrhunderts, die Verwendung der heiligen Malsteine und Baumpfähle im Kultus abzuschaffen, und er vernichtete die eherne Schlange, die man bis dahin im Tempel zu Jerusalem durch Rauchopfer kultisch verehrt hatte[76]). Mit einer noch umfassenderen Kultusreform versuchte man es zur Zeit Jeremias. Die Grundlage dieser von dem jungen König Josia durchgeführten Reinigung und Umbildung des Jahwedienstes bildete eine neue Formulierung des alten, heiligen und bürgerlichen Rechtes im sogenannten Deuteronomium, das eine den veränderten Zeitverhältnissen angepaßte, erweiterte Ausgabe des „Bundesbuches" darstellt und durch seine sittlich-sozialen Vorschriften den Forderungen der Propheten entgegenkommt. Der Sitte der Zeit gemäß, die alle neu entstehenden Rechtssatzungen als Ergänzung der alten ansah und auf Mose als den Schöpfer des ältesten Rechtes zurückführte, trat das deuteronomische Gesetzbuch unter der Autorität Moses in die Öffentlichkeit und wurde im Jahre 622 v. Chr. zum Staatsgesetz in Juda erhoben. Durch Beseitigung aller Kultsymbole, durch Schließung aller Landesheiligtümer außerhalb Jerusalems, durch Zentralisierung des gesamten Opferkultes am Tempel der Hauptstadt, wollte man der baalsmäßigen Verwilderung und der durch das Einströmen der assyrischen Kultur geförderten Verweltlichung und Religionsmengerei Herr werden, und an die Spitze des neuen Gesetzes trat bei einer der ersten Ausgaben das Gebot der Alleinverehrung Jahwes in Verbindung mit der Forderung, ihm dankbare Liebe entgegenzubringen: „Höre, Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein! Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft[77])!"

Allein der Niedergang war nicht mehr aufzuhalten. Wie das Nordreich, der Unheilsbotschaft der Propheten gemäß, hundert Jahre früher (722) dem Ansturm der Assyrer erlegen war, so brach jetzt bald auch das Südreich zusammen. Empört über den Treubruch seines Vasallen Zedekia, machte der Chaldäerkönig Nebukadnezar im Jahre 586 dem staatlichen Bestande Judas ein Ende, und das babylonische Exil zog nun unter das bisher erreichte Ergebnis der israelitischen Religionsgeschichte einen dicken Strich. Was jetzt folgt, ist im wesent-

---

[76]) 2 Kg. 18, 4.

[77]) 2 Kg. 22—23; 5 M. 12—26; 6, 4f.

lichen eine Entfaltung der religiösen Kräfte, die bisher schon keimhaft oder in voller Blüte ans Licht getreten waren.

V.

Daß die Jahwereligion mit dem nationalen Zusammenbruch nicht unterging, sondern auf dem Boden des Exils zu neuem Leben erwachte, ist nach dem vorher Gesagten psychologisch begreiflich. Denn die Propheten hatten ja lange vorher verkündigt, daß das Unglück kommen müsse und daß es wohlverdient sei, ja daß Jahwe selbst es heraufführe: Assyrer und Chaldäer sind nur eine Zuchtrute in der Hand des erzürnten Weltherrn. Die Hoffnung auf eine Wendung des göttlichen Zornes und auf eine baldige Rückkehr in die Heimat haben weite Kreise der Verbannten denn auch niemals aufgegeben. Für die Zukunft aber galt es, die Fehler zu vermeiden, die die Katastrophe verursacht hatten, und so entstanden in Babylonien, wo die Phantasie ein freies Feld der Betätigung hatte, mehrere großzügige Entwürfe für den Wiederaufbau. Zugleich versenkte man sich in die Vergangenheit, und das Ergebnis war eine Geschichtsphilosophie, die die ganze Schicksalsbewegung des Volkes Israel unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Gnadenwahl und der menschlichen Halsstarrigkeit ansah.

Zunächst trat der Priestersohn Ezechiel, der schon bei der Kapitulation Jerusalems vom Jahre 597 mit dem jungen König Jojachin und zahlreichen Vornehmen in das Euphratland deportiert worden war, mit einem Verfassungsentwurf hervor[78]), und dann folgte in mehreren Staffeln das große Geschichts- und Gesetzeswerk, das die gesamte Kultuseinrichtung auf die Zeit Moses zurückführt, der „Priesterkodex". Dies allmählich entstandene und später immer weiter anwachsende Werk erhob der Priester und Schriftgelehrte Esra im Jahre 444 zum Organisationsstatut der nach Jerusalem zurückgekehrten, jüdischen Kolonie und begründete damit das Judentum. Eine treue Befolgung der Kultusgesetze sollte den Bestand des kleinen, unter persischer Oberherrschaft stehenden jüdischen Staatswesens sichern. Redlichkeit in Handel und Wandel, Reinheit der sittlichen Lebensführung, Unparteilichkeit in der Handhabung des Rechtes, Barmherzigkeit mit den Bedürftigen, Liebesübung gegenüber dem Volksgenossen, kurz die Beobachtung der von den älteren Propheten vertretenen, hohen, ethischen Forderungen des Jahwismus bilden nach dem Willen der Gesetzgeber die notwendige Ergänzung der kultischen Vorschriften[79]), und durch eine strenge Absonderung von den Fremden, durch das Verbot jeder ehelichen Verbindung mit Nichtjuden suchten die Führer damals gegen eine neue Verweltlichung, Verbauerung und Entartung einen festen Damm aufzurichten[80]). Die alten Feste wurden jetzt ihrer Beziehung zur Landwirtschaft entkleidet — die Juden waren ja inzwischen Städter, Handwerker, Händler, Kaufleute geworden — und erhielten eine historische Begründung[81]). Ein neues Fest, das dem allgemeinen Schuld- und Bußgefühl entsprach, der große Versöhnungstag, jôm kippur,

---

[78]) Ez. c. 40—48.

[79]) Ez. c. 18; 3 M. c. 19. Ph.

[80]) Esr. 9, 2; 10, 17—44; Neh. 9, 2; 10, 31; 13, 1—3, 23—27; cf. 2 M. 34, 16; 4 M. 23, 9; 5 M. 7, 3f.; 33, 28.

[81]) 3 M. 23. Ph. cf. 5 M. 16.

kam hinzu[82]). Jerusalem mit seinem neuen Tempel bildete nunmehr den großen Wallfahrtsort, das Mekka, für das weitverzweigte Diasporajudentum, und da nur ein kleiner Bruchteil des Gesamtvolkes, nämlich 42.360 Juden mit 7537 Hörigen, von der durch den Perserkönig Kyros (538) erteilten Erlaubnis zur Heimkehr Gebrauch machte und auch unter Esra (458) nur noch 1500 Exulanten nach Palästina zogen[83]), da mithin die Hauptmasse der Juden fern vom Tempel in den Städten des vorderen Orientes lebte, so traten jetzt die alten, schon im Exil mit Eifer gepflegten Riten von neuem in den Vordergrund des religiösen Lebens: an der Beobachtung der Speisegebote, der Beschneidung und des Sabbaths war der fromme Jude unter den ihn umgebenden Völkerschaften zu erkennen. Die Sitte der Beschneidung, so erklärt die Priesterschrift, hat schon der Stammvater Abraham eingeführt, und die Sabbathruhe geht sogar bis auf Adam und die Weltschöpfung zurück[84]). Beides sind unveräußerliche Bundeszeichen. Niemand, der „unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Leibes" ist, darf nach der Weisung Ezechiels den Tempel betreten, und auf Mißachtung des Sabbathgebotes steht die Todesstrafe[85]).

Die religiöse Grundüberzeugung war bei alledem, daß der große Himmelsgott, der, von Amos und Jesaja verkündigt, in Zusammenhang mit der Einbeziehung in die Weltkultur immer deutlicher an die Stelle des Berg- und Wettergottes vom Sinai und des Landesherrn von Palästina trat, die Israeliten zu seinem Lieblingsvolke erwählt habe. „Obwohl Jahwe, deinem Gotte, der Himmel, der oberste Himmel, die Erde und alles, was auf ihr ist, gehört, hat Jahwe sich doch nur zu eueren Vätern herabgeneigt, sie zu lieben, und hat nach ihnen euch, ihre Nachkommen, aus allen Völkern erwählt", heißt es schon in der Einleitung zu einer Ausgabe des deuteronomischen Gesetzes[86]). Jahwe ist der „König der Völker" und der „Schöpfer des Alls", lautet eine prophetische Stimme aus dem Exil, „und Israel ist sein Eigentumsvolk"[87]). Nicht Bel-Marduk ist der Herr und Schöpfer der Welt, wie die Babylonier glauben, sondern Jahwe[88]), und sind vielleicht auch die anderen Völker als Söhne des göttlichen Weltherren anzusehen, so ist Israel doch sein „Erstgeborener"[89]). Israel erhielt demgemäß bei der Verteilung der Länder den „allerbesten Erbbesitz"[90]). Ja, Palästina ist nicht nur ein „Kleinod unter den Ländern"[91]), sondern es bildet geradezu den „Nabel der Erde", das eigentliche Zentrum der Welt[92]). Eine beschränkte Gottesvorstellung geht sogar dahin, daß der Weltherr selbst den anderen Völkern

---

[82]) 3 M. 16. Ps.
[83]) Esr. c. 2; Neh. 7, 1ff.; Esr. c. 7 u. 8.
[84]) 1 M. 17; 2, 1—3. Pg.
[85]) Ez. 44, 9. cf. 20, 18; 22, 8; 2 M. 35, 1—3. Ps cf. 16, 27f. Ps; 31, 12—17. Ps; 4 M. 15, 32—36. Ps; Jer. 17, 19—27; Jes. 52, 1; Neh. 10, 32; 13, 15—22; 1 Makk. 2, 31ff.; 2 Makk. 5, 23f.; 6, 17; Jubil. 50, 6ff. u. a.
[86]) 5 M. 10, 14f.
[87]) Jer. 10, 7, 16; Jes. 43, 10; 44, 8 u. a.
[88]) 1 M. 1, 1—2, 4a. P; Jes. 40, 12ff.; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13, 16 u. a.
[89]) 2 M. 4, 32; Jer. 31, 9.
[90]) 5 M. 32, 8; Jer. 3, 19.
[91]) Ez. 20, 6, 15.
[92]) Ez. 5, 5; 38, 12; Jub. 8, 19; Hen. 26, 1.

einen wertlosen Gottesdienst zugewiesen habe, die Gestirnreligion, deren Kultformen die Juden in Babylonien unmittelbar vor Augen hatten[93]).

Aber auch die eigentlich prophetische Bewegung, namentlich durch den gottbegeisterten, feurigen Lyriker Deuterojesaja und seinen Kreis neu belebt, blieb nicht untätig. In Zusammenhang mit der Erweiterung des Blickfeldes, wie sie die großen weltgeschichtlichen Ereignisse und die Berührung mit den fremden Kulturkreisen im Gefolge hatten, riefen ihre nachexilischen Vertreter, Anhänger und Nachfahren, deren Literaturerzeugnisse in die älteren Prophetenschriften eingeschoben wurden, eine religiöse Strömung von geradezu berauschender Wirkungskraft im Judentum hervor.

Bei aller Treue gegen den Glauben der Väter konnten sich nämlich die Gebildeten unter den Juden, die nunmehr in den großen Städten des Euphrat-Tigrislandes, Kleinasiens, Syriens, Ägyptens inmitten einer ebenfalls hochgebildeten und religiös interessierten Bevölkerung lebten, doch nicht dem Einströmen jener eigentümlichen, tiefsinnigen Ideenwelt verschließen, die damals, der babylonischen, chaldäischen, persischen Religion entstammend, die Völker Vorderasiens durchflutete, und so verbanden sich mit der Jahwereligion hier unvermerkt die ihr ursprünglich fremden Vorstellungen vom nahen Ende der Welt, von den Schrecken des jüngsten Gerichtes, von den Engeln und Dämonen, von den Kämpfen der himmlischen Mächte und dem endlichen Triumph des Guten. Die Weltgeschichte strebt einem vorbedachten Ziele zu. Die Götter der fremden Völker, an deren Dasein und Wirksamkeit im Altertum niemand gezweifelt hat, werden in Verknüpfung mit dem neuen Weltbilde zu Engelwesen, die dem Himmelsgott unterstellt sind. Jedes Volk hat so einen himmlischen Schutzpatron, und bei Konflikten in der Völkerwelt ringen diese Geister miteinander in der Himmelsregion[94]). Zugleich pflanzt die vornehmlich aus dem Parsismus stammende Auferstehungshoffnung der alten Diesseitsreligion, die nur eine Vergeltung im irdischen Geschick kannte, ganz neue religiöse Triebe ein[95]).

Bei der Betrachtung der Vergangenheit lösen sich dem frommen Juden jetzt alle Rätsel. Mit den Babyloniern, Iraniern, Griechen unterscheidet auch das Judentum vier große Weltperioden, aber die ganze Menschheitsgeschichte zielt hier von vornherein auf das Volk Israel hin: von Adam führt die Entwicklung über Seth, den Gott wohlgefälligen Sohn des ersten Menschenpaares, durch eine fortlaufende Kette von Erstgeburten zunächst bis auf den Sintfluthelden Noah. Von Noahs Sohn Sem läuft der Faden in gleicher Weise weiter bis auf Terach, den Vater Abrahams. Abrahams Enkel Jakob ist der Vater von zwölf Söhnen, die bestimmt sind, die Stammväter des Volkes Israel zu werden, und mit Mose hebt eine neue Epoche an. In den beiden ersten Weltzeitaltern wurde Gott mit der allgemeinen Bezeichnung für göttliche Wesen ʾelohîm benannt; die Patriarchen haben ihn als ʾēl schaddaj, als Gott den Vergewaltiger, angerufen;

---

93) 5 M. 4, 19.

94) 5 M. 32, 8; Jes. 24, 21—23; Ps. 58, 2; 82, 1, 6; Dan. 10, 13, 20f.; 12, 1; Hen. 89, 59ff.

95) Jes. 26, 14, 19; Dan. 12, 3f.

dem Mose erst offenbarte er seinen eigentlichen Namen „Jahwe“[96]). Schon die ältesten Entwicklungsstufen der Menschheit erscheinen dabei als ein Entartungsprozeß, indem die menschliche Lebensdauer sich immer mehr verkürzt: bei den Urvätern betrug sie rund 800 Jahre, bei Sem erreicht sie noch 600, dann sinkt sie auf rund 400 bis 200, während Abraham mit 175 und Joseph mit 110 Jahren stirbt. Die Geschichte des auserwählten Volkes Israel aber ist, wie die deuteronomistischen Schriftsteller in und nach dem Exil und besonders eindringlich der Verfasser der „Chronik“ zu zeigen suchen, eine Kette von göttlichen Gnadenerweisungen, Verschuldungen seitens des Volkes und wohlverdientem Mißgeschick, und zwar hat vor allem die immer sich wiederholende Übertretung des Gebotes der Alleinverehrung Jahwes und der Kultuskonzentration, die schon Mose vorgeschrieben, das ganze Unglück verursacht. Unter diesem Gesichtspunkt werden die älteren Geschichtsbücher neu bearbeitet und entsteht zur Zeit Alexanders des Großen das neue Werk der „Chronik“.

Eine weltgeschichtliche Betrachtungsweise von ganz großem Format verbindet sich hier demnach mit dem Erwählungsgedanken und führt zu einer schwermütigen Geschichtsphilosophie, die das Schicksal des israelitisch-jüdischen Volkes dem Weltgeschehen durch eine kühne Konstruktion organisch einzuordnen und moralisch zu motivieren sucht.

Dem Geschichtsbild, das die Vergangenheit darbietet, entspricht der Ausblick auf die Zukunft. Durch Einbeziehung des Weltgeschehens, durch den Blick auf die in der Himmelssphäre sich abspielenden Kämpfe, durch die Hinausschiebung der Vergeltungsmöglichkeit über das menschliche Lebensende hinaus erhält auch der Gerichtsgedanke eine ungeheure Ausdehnung. Dabei ist freilich von einer rein religiösen, übernationalen Endzeithoffnung in den Apokalypsen der jüdischen Spätzeit kaum die Rede. Während nämlich die Katastrophe der Zukunft nach der Verkündigung der alten Propheten den Untergang Israels herbeizuführen hatte, erscheinen als Objekt des erwarteten großen Gerichtes jetzt vielmehr umgekehrt die Feinde Israels, die Heiden, denen sich die Abtrünnigen innerhalb des Judentums, die gottvergessenen Freunde einer modernen Weltanschauung, vor allem des Hellenismus, beigesellen. Die Wiederherstellung, Beglückung und Verherrlichung des frommen Volkes Israel ist und bleibt daher, vollends nachdem der Freiheitskampf der Makkabäer das Nationalgefühl von neuem mächtig angefacht hatte, das letzte Ziel der spätjüdischen Zukunftserwartung[97]). Während von einem persönlichen Messias in breiten Schichten der eschatologischen Literatur mit keinem Wort die Rede ist, verfestigt sich unter dem politischen Druck die Vorstellung, daß Gottes Herrschaft mit der Herrschaft Israels identisch ist. „Israel soll zum Fürsten und Gebieter von Nationen werden“, heißt es bei Tritojesaja. „Menschen, die du nicht kennst, wirst du beherrschen, und Menschen, die dich nicht kennen, werden zu dir

---

[96]) 1 M. c. 5; 10, 1ff.; 10, 10—25; 10, 31f.; c. 17; 28, 3; 35, 11; 48, 3; 2 M. 6, 3. P; 1 Chr. c. 1—9; cf. Sach. 2, 1—4; Dan. c. 2 u. c. 7.

[97]) Jes. c. 34 u. 35; Dan. c. 7; Hen. c. 54ff. Vgl. W. Coßmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den a.-t. Propheten. Gießen 1915. — N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie. Gießen 1915.

hinlaufen um Jahwes, deines Gottes, willen, weil er dich verherrlicht"[98]). Im „Buch der Jubiläen", das um 100 v. Chr. entstanden sein wird, erhält der Ahnherr Jakob die Verheißung Gottes: „Ich werde deinen Nachkommen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben und sie werden über alle Völker herrschen, wie sie wollen, und dann werden sie die ganze Erde besitzen und sie erben in Ewigkeit"[99]). Eine Teilnahme der Heiden an dem künftigen Heil kann sich der Prophetismus und die apokalyptische Denkweise der Spätzeit dementsprechend auch nur so vorstellen, daß die Juden das Herrenvolk werden, während die zum Jahwekult übertretenden Fremden sich ihnen unterordnen und anschließen[100]).

Nichtsdestoweniger ist im Gegensatz zu dem national beschränkten Gedankenkreis jener Strömungen, denen eine rituell-statutarische Regelung der Frömmigkeit oder die Wiederaufrichtung und Verherrlichung Israels oder beides als wichtigstes Anliegen erschien, aber auch die einer rein innerlichen Religiosität zugewandte individuelle und universale Geistesrichtung als Frucht der prophetischen Bewegung in den letzten Jahrhunderten v. Chr. noch zu reicher Entfaltung gelangt.

Bei Ezechiel und im Priesterkodex steht die Kultusidee beherrschend im Mittelpunkt. Dabei ist an die Stelle des alten fröhlichen Opfermahles, wie es noch der deuteronomische Gesetzgeber kannte, jetzt die düstere Vorstellung der Sühne getreten. Der Priester führt den Ritus aus, der Laie ist im wesentlichen nur noch Zuschauer der als opus operatum magisch wirkenden Opferhandlung, und die im Tempel darzubringenden jährlichen Gemeindeopfer allein hat man auf 1095 Lämmer, 113 Jungstiere, 37 Widder und 32 Ziegenböcke berechnet[101]). Der fromme Sänger läßt seinen Gott dagegen fragen, ob er denn Rindfleisch esse und Bocksblut trinke, und ist dessen gewiß, daß treue, dankbare Hingabe dem göttlichen Willen weit besser entspreche als blutige Opferriten[102]). Als rechtes, Gott wohlgefälliges Schlachtopfer erscheint diesen Stillen im Lande die Demut: „Ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten[103])." Ja, wer einen Stier schlachtet, erklärt ein grimmiger Gegner des Opferwesens, der ist in den Augen Jahwes wie einer, der einen Menschen erschlägt; „wer ein Schaf opfert, erwürgt einen Hund[104])."

Bei der Gesetzesfeier unter Esra (444 v. Chr.) wurde, wie der Statthalter Nehemia berichtet, dem Volke aus dem Gesetzbuche Moses vorgelesen, daß kein Ammoniter oder Moabiter jemals der Gemeinde Gottes angehören dürfe; „und als sie das hörten," heißt es weiter, „sonderten sie alle Fremden von Israel

---

[98]) Jes. 55, 4f.; cf. 24, 23; Mi. 4, 6—8; 5, 7; Ps. 96, 10; 97, 1; 99, 1; 149, 7f.; Nu. 23, 24; 24, 8f.; Dan. 2, 44; 7, 11: 2 Makk. 2, 7; Sap. 3, 8; Hen. 90, 30; 92, 10; Ass. Mos. c. 10. Vgl. Wilh. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1906. 2. S. 203ff.

[99]) Jub. 32, 19.

[100]) Jes. 45, 11—17, 22—25; 49, 22—26; 56, 4f.; 60, 1ff.; Sach. 14, 12—21; Mi. 7, 14—17; Hen. 89; Tob. 4, 19.

[101]) A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels. Göttingen 1919. S. 277[3].

[102]) Ps. 50, 13—15.

[103]) Ps. 51, 18f.

[104]) Jes. 66, 4f.

ab"[105]); in den „Psalmen Salomos", in denen die Frömmigkeit der Pharisäer aus dem letzten Jahrhundert v. Chr. zu Worte kommt, gehört dementsprechend die Herstellung eines abgesonderten „heiligen Volkes", unter dem „weder Beisaß noch Fremdling" wohnen darf, zu den vornehmsten Aufgaben des Messias[106]). Das Büchlein Ruth, das ebenfalls der spät nachexilischen Zeit entstammt, erzählt indessen, daß selbst der gefeierte König David eine Volksfremde, die treue Moabiterin Ruth, unter seinen Ahnfrauen hatte[107]).

Einzelne Prophetenstimmen der Spätzeit, wie das letzte Stück des Joelbuches und der zweite Sacharja, schwelgen in der Erwartung eines großen Völkermordens vor den Mauern Jerusalems[108]), und das Estherbuch durchloht eine Racheglut von erschreckendem, sittlichem Tiefstand. Die Jonalegende hingegen zeigt den Engherzigen und Mißgünstigen im Judentum, die, wie der Heißsporn Jona, an einer Vernichtung der fremden Völker ihre helle Freude gehabt hätten und sich über das Ausbleiben dieser Erwartung schier zu Tode ärgern wollten, mit überlegenem Humor, daß Gottes Erbarmen auch die verachteten Heiden, selbst die Bewohner Ninives, der verhaßten Hauptstadt des Assyrerreiches, umspannt[109]). Wer mit dem erwählten, mit einer missionarischen Aufgabe betrauten Gottesknecht in den „ʿEbed-Jahwe-Liedern" bei Deuterojefaja ursprünglich gemeint ist, ist freilich sehr umstritten. Der griechische Übersetzer aber hat unter dem Knecht Jahwes, der den Völkern das Recht verkündigen soll, das Volk Israel verstanden[110]). Ja, einmal erhebt sich der prophetische Gedankenflug eines im Nilland lebenden Diasporajuden sogar zu der Auffassung, daß auch die Assyrer Jahwes „Volk" und die Ägypter das „Gebilde seiner Hände" sind, denen sich Jahwes „Erbbesitz" Israel als ein „Segen inmitten der Erde" zugesellen soll[111]), und der älteren Erwartung, daß die fremden Völker einst nach Jerusalem strömen werden, um dort ihre Streitfälle schlichten zu lassen[112]), schließt sich wenigstens einmal in der späteren Apokalyptik die tröstliche Zusage an, daß die Völker auch Heil und Glück auf dem heiligen Berge zu erwarten haben: ein köstliches Freudenmahl hält Jahwe dort für sie bereit, durch das sie, wie einst die Ältesten Israels am Sinai, in die Gottesgemeinschaft aufgenommen werden; die Hüllen, die sie als Zeichen der Trauer über ihr Elend auf dem Antlitz tragen, fallen, und Gott selbst wischt die Tränen von ihren Augen ab[113]). Selbst das düstere Todesschicksal, so fügt ein Späterer hinzu, wird dann der Unsterblichkeit Platz machen[114]).

Die philosophische Erörterung, die den Namen „Prediger Salomo" an der Stirn trägt und zu den jüngsten Bestandteilen des Kanons gehört, geht noch weiter. Von griechischen Weisheitslehren nachhaltig beeinflußt, weiß sie von

---

105) Neh. 13, 1—3.
106) Ps. Sal. 17, 28.
107) Ruth. 4, 17.
108) Joel c. 4; Sach. c. 12; 14, 12ff.; Jes. c. 34.
109) Jon. c. 4.
110) Jes. 42, 1. G; cf. 43, 10; 49, 1, 3.
111) Jes. 19, 24; cf. Zeph. 3, 9.
112) Jes. 2, 1—4; Mi. 4, 1—3.
113) Jes. 25, 6—8; cf. 2 M. 24, 9—11 J; Mt. 8, 11; Lc. 15, 15.
114) Jes. 25, 8.

einer Vorzugsstellung Israels in der Völkerwelt gar nichts. Sie nennt nicht einmal den Namen Jahwes und richtet den Sturmbock skeptischer Kritik statt dessen gegen die Grundfesten des Gottesglaubens. Mit gleicher Rücksichtslosigkeit wühlt in dem einige Jahrhunderte älteren Hiobbuch ein religiöser Grübler alle die Fragen auf, die uns Menschenkinder heute noch bewegen, die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Zusammenhang von Schuld und Schicksal, das Rätsel des Leidens, das Problem der sittlichen Weltordnung. Trotz aller Anfechtung und alles schweren Ungemachs geht der Held in diesem Epos aber nicht unter. Das Zeugnis des reinen Gewissens trägt vielmehr schließlich den Sieg davon und erscheint hier somit als höchste, sittliche Lebensmacht.

Der letzte Zeitabschnitt des uns beschäftigenden Geschichtsverlaufes, in dem die Geisteskultur Vorderasiens die Denkweise des Judentums ausgiebig befruchtet, erhält mithin durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des religiösen Lebens sein Gepräge. Auf dem Boden des alten Jahweglaubens, dessen massive Vorstellungen sich in den Weltstädten immer mehr vergeistigen, entfalten sich mehrere religiöse Strömungen, die nebeneinander herlaufen, sich berühren, überschneiden, vermischen, abstoßen, trennen, in Widerstreit und Wettbewerb zueinander treten: der einen Bewegung ist Religion vor allem Gesetz, Ritus, Rechtsordnung, der anderen Endzeithoffnung, Geschichtsphilosophie, Eschatologie, Apokalyptik; für eine dritte ist Religion dagegen vor allem Innerlichkeit, Seelentum, weltweites, in Gott gebundenes Menschentum. Jede dieser Richtungen sieht sich genötigt, zu dem von den Vätern überlieferten, religiös-nationalen Erwählungsgedanken in ihrer Weise Stellung zu nehmen, und je mehr die Juden, ebenso wie die Chaldäer und die Perser nach dem Zusammenbruch ihrer Reiche, zu einem Volk ohne Land werden, desto mehr wird der Glaube an die Auserwähltheit in dieser oder jener Form, die Erinnerung an eine große Vergangenheit und die Hoffnung auf eine große Zukunft zu der Idee, die als idschma, als stiller, unsichtbarer und doch höchst wirksamer consensus, alle Glieder der weitverzweigten Volksgemeinschaft innerlich miteinander verbindet.

So haben wir denn die Entstehung und Gestaltung der israelitisch-jüdischen Religion durch die verschiedenen Phasen ihres Werdeganges verfolgt. Das scheinbar so komplizierte Gebilde, das uns im Alten Testament entgegentritt, entwirrt und enträtselt sich bei näherem Zusehen als der Niederschlag eines Geschichtsprozesses, dessen Entwicklungsstufen mit dem Wandel des Kulturniveaus und einem tragischen, politischen Schicksal in lebendiger Wechselwirkung stehen. Als eigentliche Triebfeder dieser Geschichte erscheint dabei eine Kette von Glaubens- und Geisteshelden, die auf Grund eines unmittelbaren Gotteserlebnisses in den Gang der Dinge eingreifen und mit ihrem Herzblut an dem Ringen um die Seele ihres Volkes beteiligt sind.

Auf der Basis der Naturreligion und des Stammkultes der hebräischen Vorzeit, der die Kulturstufe des Hirten- und Wanderlebens eigentümlich ist, erhebt sich die aus einem heroischen, religiösen Enthusiasmus geborene Sinaireligion. Als das Nomadentum abgelöst wird durch das Bauerntum, verwächst der alte, hochgesinnte Jahwismus mit dem palästinischen Kulturlande und

tritt als Staatskult zu den Religionsformen der Nachbarvölker, namentlich der Assyrer, in Beziehung. Der Verschmelzungsprozeß ruft mit den Verfechtern des alten Nomadenideals die großen Propheten auf den Plan, die Verkünder eines ethischen Monotheismus, des Gewaltigsten, was die Geschichte Israels hervorgebracht hat. Damit ist die kultisch-nationale Ausprägung der Gottesverehrung prinzipiell überwunden und die persönliche Gottesgemeinschaft, die Reinheit des Herzens, der Gesinnung und der Tat als das Wesen der Religion erkannt. Mit dieser Einsicht erreicht die religiöse Entwicklung ihren Höhepunkt. In Babylonien endlich und in der Zeit nach dem Exil, wo die Hauptmasse der Juden als ein Volk ohne Land mit den Denkformen der weltstädtischen Kultur und der großen Religionen Vorderasiens unmittelbar in Berührung kommt, führen die Ausstrahlungen des Jahweglaubens zu neuen Gebilden: wir sehen eine gesetzlich-rituelle, eine apokalyptisch-eschatologische, eine individuell-universalistische Geistesströmung miteinander ringen. Der Ernst, die Innerlichkeit, die Leidenschaft, mit der die letztgenannte Bewegung, der sittlich-religiöse Individualismus, an den überlieferten Glaubensformen rüttelt, zeigt, daß, drohend und verheißungsvoll zugleich, nunmehr eine neue Zeit heraufzusteigen beginnt.

Die Entstehung des Christentums
I. Jesus Christus

Von

Theodor Innitzer

In der Vortragsreihe „Die Religionen der Erde" soll auch ein Vortrag über das Christentum seinen Platz haben. Dieser wurde einem katholischen Theologen übertragen. Sie werden, verehrte Leser, wohl nicht erwarten, daß dieser das gestellte Thema von einem ihm entgegengesetzten Standpunkt aus behandelt. Dieser Standpunkt kann zwar nicht voraussetzungslos sein; aber diese Voraussetzung dürften doch wohl die meisten von Ihnen teilen: Es ist die Existenz eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes.

Unter dieser Voraussetzung treten wir an unser Thema heran. Werfen wir vorher einen kurzen Blick auf das bisher Behandelte. Alle alten Kulturreligionen haben es nicht vermocht, ihre Anhänger über sich hinauszuheben. Diese blieben, wie ein Gelehrter sagt,[1]) naturverhaftet, nur daß die Natur oft zur Unnatur verbogen wurde. Es kam zur Vergötterung der Natur und zur Vergötterung des Menschen. Selbst tiefreligiöse Ideen, wie die des Himmelvaters, der Muttergöttin, der Todes- und Auferstehungsmysterien, erfahren das Verhängnis der Naturverkettung. Weder Zeus noch Kybele, weder Mithra noch Osiris erlösen, weil sie nicht gelöst sind vom Irdischen. Die Schwere der Erde zieht die kühnen Gebilde menschlicher Philosophien und Mythologien wieder zu sich herab; der Mensch erkennt, daß er seine Götter selbst gemacht hat, und er muß sie wieder zerschlagen. Aber die Religion selbst ist kein bloßes Erdengewächs und Menschengebilde. Sie ist nicht allein und zuerst eine Bewegung von unten nach oben, sondern Bewegung von oben nach unten. Der überweltliche Gott ist das erste Wirkliche, nicht die Welt, nicht das Menschenhirn. Zwischen ihm und den Menschen muß eine Verbindung möglich sein, die Offenbarung. In allen Völkern finden wir solche auserlesene Geister, unter den primitivsten Wilden wie unter den klügsten Denkern, unter allen Klassen und Rassen, die den Glauben an den einen Gott für die tiefste Weisheit halten, die wir gewinnen können. Einige Andeutungen davon haben die verehrten Leser in den vorangegangenen Vorträgen vernommen (Ägypten, Assyrien, Indien, germanische Religionen). Vor allem aber ist hier das Judentum zu nennen.

Bezüglich des Judentums möge einiges grundsätzlich festgestellt werden, weil das Christentum ja aus dem Schoße des Judentums hervorgegangen ist.

[1]) Anwander, Die Religionen der Menschheit (1927), 447f.

und sich auf den Monotheismus des Judentums stützt. Die israelitische Religion kann religionsgeschichtlich nicht restlos erklärt werden. Sie nimmt den entgegengesetzten Verlauf wie alle anderen Religionen.[2]) Unerklärbar ist erstens ihr Monotheismus; dieser kann nicht aus Vorläufern erklärt werden, auch nicht aus babylonischen Motiven. Auch die weitere Entwicklung der Jahvereligion zeigt dieses Unerklärliche. Wäre sie Naturreligion gewesen, so hätte sie sich naturnotwendig zum Polytheismus entwickeln müssen. In Palästina hatte jeder Baum, jede Quelle ihre Baalim. Auch Jahve hätte in Baalim zerfallen müssen; aber wir lesen im Deuteronomium (6, 4): Es ist ein einziger Jahve, nicht mehr! Und das Sch^ema (Deut 6, 4—9; 11, 13—21; Num 15, 37—41) sagt: „Höre, Israel, dein Gott ist ein einziger Gott!" Der Judaismus ist eine große Ausnahme von der Entwicklung bei den anderen semitischen Rassen. Zweitens: der Universalismus Israels ist nicht semitisch. Semitisches Axiom ist, daß jeder Stamm seinen eigenen Gott hat. Hier zeigt sich eine übersemitische Entwicklung. Drittens: unerklärbar ist die Tatsache des Abfalles von Jahve. Kein anderes Volk ist je von seinen Göttern abgefallen. Israel allein tut es. Man vergleiche die Tätigkeit der Propheten und ihre Strafpredigten.[3]) An den Baalim hätte Israel sicher festgehalten. Das beweist, daß die israelitische Religion nicht aus dem Volke herausgewachsen ist, sondern daß sie ihm verkündet wurde. Wie erklären wir aber das „Erlebnis" des Moses (Ex. 3, 1ff.)? Es ist kein Ausfluß des Volksgeistes. Jahve befiehlt dem Volke und überträgt ihm religiöse Pflichten. Viertens: in der israelitischen Religion fehlt jede geschlechtliche Differenzierung. Nicht einmal ein Name irgend einer Göttin findet sich. Man vergleiche dazu z. B. die altassyrische Ischtar, die Verkörperung des weiblichen Prinzips.[4]) Derartiges ist in der israelitischen Religion ausgeschlossen. Fünftens: das Judentum ist nicht erst seit dem Exil, sondern vom Anfang an Zukunftsreligion. Israel ist ein Volk, das eine Zukunft hat. Jahve hat mit ihm etwas Besonderes vor. Darum hat Israel auch eine Entwicklung. Die babylonische Religion hingegen, die man gern als Vorstufe der israelitischen ansieht, ist Religion der Gegenwart. Assurbanipal im siebenten Jahrhundert v. Chr. hat dieselben Gebete abschreiben lassen, die Hammurabi schon vor 2000 Jahren geschrieben hatte. Israel aber hat schon lange vor Moses seine Messiaserwartung. Man darf diese nicht leichthin mit dem Hinweis auf die Quellenscheidung unterdrücken. Die Heilandserwartung aber ist wieder nicht etwas allgemein Semitisches. Wir sehen hier also andere Wege wie nach dem allgemein semitischen Axiom. Es war da eine Kraft am Werke, die der Entwicklung eine andere Richtung gab, und diese nennt jener, der vom Dasein eines persönlichen Gottes ausgeht, Uroffenbarung.

---

[2]) Vgl. zum Folgenden: L. Dürr, Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft (Theologie und Glaube XIII, 129 bis 137).

[3]) Vgl. 1 Röm. 17ff. (Elias); Oseas 2, 1ff.; Amos 2ff.; Isaias 1—12; Michäas 1ff.; Jeremias 2ff.; Ezechiel 3ff. u. a.

[4]) Ischtar, Aschtarû, daraus präzisiert Astarte oder Atargatis; auch der Name Aphrodite (Venus) ist von derselben Wurzel abgeleitet (Aphtoret, aus Aštoreth). Näheres über ihren Kult bei Herodot I, 1. 99 und bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I, 80ff.

Nach dieser grundsätzlichen Bemerkung können wir zur Besprechung unseres eigentlichen Themas übergehen, zur Entstehung des Christentums. Da sei zunächst auf eine unbestrittene Tatsache hingewiesen. Die Welt ist seit den Tagen Jesu Christi unleugbar eine andere geworden. Die Menschennatur blieb dieselbe und doch hat die Menschheit die Weihnacht einer Wiedergeburt erlebt, es ist Ostern über sie gekommen, eine Auferstehung zu einem höheren Stande der ganzen Lebensbetrachtung; ein neuer Geist, ein Pfingstgeist rüttelte sie auf. Mit dem jungen Christentum hat sich in einer altersmüden Welt ein neues Geschlecht erhoben, das von dem Bewußtsein getragen war, Freigelassene Gottes, Bürger des Himmelreiches, Erben des Lebens und der Gottheit selbst zu sein. Selbst vor dem Dunkelsten und Schwersten im Leben, dem Tode, bebte die kleine Christenschar nicht zurück; sie fühlte sich von Gott selbst berufen, aus dem Finsteren ins Helle zu streben, durch den Tod zum Leben, durch die Verfolgung zum Reiche der Liebe. Gleichmut und Tatenfreude, Demut und Lebensmut, Verzicht und Hoffnung, Lebensverneinung und Lebensbejahung waren bei ihnen vereint. Es war ein Geist, wie er noch niemals früher die Menschheit ergriffen hatte, eine Gesinnung, von der sich alle Nationen und Religionen des großen Römerreiches gleich fremdartig abgestoßen und doch geheimnisvoll berührt fühlten.[5])

Woher kam dieses Neue? Worin bestand es? Man muß das alles auf Jesus Christus, den Stifter des Christentums zurückführen. Keine Religion ist so eng und stark mit ihrem Stifter verbunden als die christliche. Das Christentum ist vom ersten Augenblicke seines Bestehens an Christusbekenntnis, denn es hat seinen Ursprung in der positiven Gründung durch die geschichtlich bezeugte Person Jesu von Nazareth. Dieser hat sich als den verheißenen Messias und Sohn Gottes bekannt und erwiesen und so war der Glaube an Jesus als den erhöhten Herrn, Erlöser und Gottes Sohn der Inhalt der ältesten apostolischen Predigt. Er war die Seele des ersten christlichen Gemeindelebens und das Grundmotiv der christlichen Frömmigkeit. So blieb es durch die Jahrhunderte. Auch wenn man diesen Glauben nicht zu teilen vermochte, stand die Person Jesu zu allen Zeiten im Vordergrunde des Interesses. So gibt es auch vom Anfang an eine Christusfrage, ein Christusproblem. Aber die Christusfrage ist nicht nur eine religiöse, sie ist auch eine geschichtliche Frage. Jesus ist eine geschichtliche Persönlichkeit. Nur krankhafter Mangel an Wirklichkeitssinn konnte das bezweifeln. Bezüglich der Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu sagt A. v. Harnack:[6]) „Es ist für einen wissenschaftlichen Theologen beschämend, daß er die Frage, ob Jesus überhaupt gelebt habe, beantworten soll, nachdem die Forschung des Lebens Jesu nun durch fast ein Jahrhundert in Deutschland mit Aufbietung der besten Kräfte am Werke war. Die drei Gelehrten Kalthoff, Jensen und Drews haben die ernsten Studien nicht gemacht, die nötig sind, das Recht zu erlangen, in der Wissenschaft vom Urchristentum mitsprechen zu können."

Was Jesus war und was er uns sein will, können wir schließlich nur von ihm selbst erfahren, aus der Betrachtung dessen, was er lehrte und tat. Wir müssen

---

[5]) Vgl. H. Schell, Christus, 1ff.
[6]) Aus Wissenschaft und Leben, 2, 167.

zu diesem Behufe die geschichtlichen Quellen erforschen, in denen wir den ältesten Niederschlag der urkirchlichen Überlieferung besitzen. Es sind die vier kanonischen Evangelien.

Außerbiblische Quellen des Lebens Jesu gibt es nicht viele und diese sind verhältnismäßig dürftig.[7]) Die älteste Notiz findet sich bei Tacitus (um 116 n. Chr.); wo er vom Brande Roms erzählt,[8]) sagt er: „Kaiser Nero schob als Schuldige vor und strafte jene, die durch Schandtaten verhaßt geworden, vom Volke Christen genannt wurden. Der Name stammt her von einem Christus, der unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet wurde. Ihr für jetzt zurückgedrängter Aberglaube aber brach aufs neue hervor, nicht bloß in Judäa, wo dieses Übel entstanden war, sondern auch in Rom.... Man ergriff zuerst jene, die sich dazu bekannten; dann wurde durch die gerichtliche Nachforschung eine ungeheure Menge (ingens multitudo) überführt, nicht sowohl, daß sie schuldig seien am Brand, als vielmehr daß sie vom ganzen menschlichen Geschlechte gehaßt wurden.“ Die Echtheit dieses Berichtes steht außer Frage.

Eine weitere ebenso sichere Nachricht bringt Suetonius (120 n. Chr.) in der Vita Claudii: Kaiser Claudius trieb die Juden, die auf Anstiften eines Chrestus beständig Unruhen erregten, von Rom aus.[9]) Daß es sich hier nicht um einen beliebigen „Chrestus“ handelt, sondern um eine bekannte und bestimmte Persönlichkeit, geht aus dem Umstande hervor, daß es nicht heißt: Chresto quodam, eines gewissen Chrestus, sondern: impulsore Chresto. Unter diesem Namen ist aber niemand anderer als Christus zu verstehen. Der Wechsel von e und i erklärt sich einfach aus dem sogenannten Itazismus, daß man nämlich damals das griechische Eta (η) wie Jota las und sprach. Das hat auch Harnack aus den Handschriften des Tacitus nachgewiesen, wo statt Christianos zu lesen ist: Chrestianos. Ebenso leitet Justin (1. Apologie 4, 1) den Namen Christus itazistisch vom griechischen Beiwort chrestos ab, und Laktanz erzählt (Instit. div. 4, 7), daß die Heiden Chrestos statt Christus zu sagen pflegten. Wie kann aber Suetonius Christus zum Urheber eines Tumultes in Rom machen? Wir brauchen dazu keineswegs die Annahme einer persönlichen Anwesenheit Christi in Rom, sondern auch Sueton mag das von einer bloßen geistigen Beeinflussung verstanden haben. Schließlich können auf diese Weise alle Wirren in den Judengemeinden, in denen im 1. Jahrh. das Christentum gepredigt wurde, auf Jesus zurückgeführt werden. Diese Austreibung der Juden unter Kaiser Claudius wird von der Apostelgeschichte bestätigt. 18, 2 heißt es, der Apostel Paulus habe in Korinth einen Juden aus Pontus mit Namen Aquila getroffen, der mit seiner Frau Priskilla aus Italien dorthin gekommen war, weil Kaiser Claudius durch ein Edikt die Juden aus Rom verbannt hatte. Ferner haben wir ein Zeugnis bei Plinius

---

[7]) Gut zusammengestellt bei J. B. Aufhauser, Antike Jesuszeugnisse. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von H. Lietzmann, Bonn 1913, 126.

[8]) Annales 15, 44.

[9]) 25, 3: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Vgl. Vita Neronis 16, 2: afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

dem Jüngeren, Statthalter von Bithynien, in seinem Brief an den Kaiser Trajan (98—117 n. Chr.): Die Christen, harmlose Leute, kommen täglich zusammen und singen Christus wie einem Gotte Lieder.[10]) Ein weiterer Zeuge für die geschichtliche Existenz Jesu Christi ist der heidnische Philosoph Kelsos. Dieser schrieb unter Mark Aurel (161—180) sein „Wahres Wort" gegen die Christen. Obzwar dieses Werk verloren ging, läßt es sich fast vollständig aus der Verteidigungsschrift des Origenes gegen Kelsos (248 geschrieben) wieder herstellen.[11]) Dieser trägt in seiner Tendenzschrift alles zusammen, was sich vom heidnischen Standpunkt aus gegen die neue Religion und ihren Stifter nur sagen läßt; aber er wagt es nicht, die Geschichtlichkeit Jesu in Zweifel zu ziehen, sondern setzt sie als feststehende Tatsache voraus.

Endlich sagt der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus (um 90 n. Chr.): „Um diese Zeit lebte Jesus, ein Mensch voll Weisheit, wenn anders man ihn einen Menschen nennen darf, denn er tat ganz unglaubliche Dinge. So kettete er viele Juden und viele Heiden an sich. Er war der vielgenannte Messias (Christus). Auf die Klage unseres Sanhedrin verurteilte ihn Pilatus zum Kreuzestode; doch die ihn geliebt hatten, wurden ihm seitdem auch nicht untreu. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebend, wie gottgesandte Propheten dieses und vieles andere über ihn gesagt hatten. Noch bis heute hat das Geschlecht der Christen, die von ihm den Namen haben, nicht aufgehört." Die Echtheit dieses Zeugnisses wurde vielfach in Frage gestellt. Besonders die Worte: Er war der vielgenannte Messias, und der vorletzte Satz wurden als christlicher Einschub betrachtet. Das Schweigen des Josephus von Jesus wäre erklärlich durch seine politische Stellung und sein Verhältnis zu den Römern. Verschweigt er ja auch die jüdische Messiaserwartung. Anderseits muß aber jene Äußerung über den Messias noch keineswegs ein christusfreundliches Zeugnis sein. Nimmt man den Satz in einem landläufigen Sinne, so kann er ganz gut aus der Feder des jüdischen Geschichtsschreibers stammen.[12]) Darum haben die Gelehrten Th. Reinach[13]) und F. C. Burkitt[14]) sich mit einigen Einschränkungen für die Echtheit der Stelle entschieden. Übrigens spricht Josephus noch an einer anderen Stelle über Christus. In seinem Werk „Altertümer" (20, 9, 1) lesen wir: „Der Hohepriester Ananus versammelte den Hohen Rat und stellte vor ihn den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, Jakobus mit Namen, nebst noch einigen anderen, klagte sie als Übertreter des Gesetzes an und ließ sie zur Steinigung verurteilen." Gegen diese Stelle kann auch die schärfste Kritik nichts einwenden, denn sie enthält nichts, was den Verdacht eines christlichen Einschubes wecken könnte.

Auch das Judentum bestätigt im allgemeinen die Geschichtlichkeit Jesu.

---

[10]) Adfirmabant, ... quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.

[11]) Vgl. Corpus Berolinense (Griechische christliche Schriftsteller) 1 (ed. P. Koetschau 1899) 57ff.; Patrol. Graeca 11, 656ff.

[12]) Vgl. Näheres über Text und Literatur z. B. bei Felten, Ntl. Zeitgeschichte I, 2, 615ff.; Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 113f.; C. Gröber, Christus lebte. Eine Kritik der „Christusmythe" von A. Drews, 1923, 46f.

[13]) Revue des études juifes 35, 1897, 1ff.

[14]) Josephus and Christ, 1913.

Allerdings zeigt es sich, wie es ja naturgemäß ist, von Anfang an dem jungen Christentum gegenüber sehr feindselig. Harnack schreibt hierüber:[15]) „Die Feindschaft der Juden zeigt jedes Blatt der Apostelgeschichte vom 13. Kapitel an. Sie haben das Werk des Paulus unter den Heiden auf Schritt und Tritt zu hemmen versucht; sie haben die Massen und die Obrigkeit in allen Ländern aufgehetzt; sie haben die furchtbaren Vorwürfe gegen die Christen, die schon im Zeitalter Trajans eine Rolle spielten, systematisch und offiziell in die Welt gesetzt und Verleumdungen über Jesus aufgebracht; sie haben den heidnischen Christenfeinden das literarische Material geliefert; sie haben, wenn nicht alles täuscht, die neronische Christenhetze inspiriert und fast überall bei den späteren blutigen Verfolgungen im Hintergrund oder Vordergrund der Aktion gestanden — „fontes persecutionum“ nennt Tertullian die Synagogen — sie haben das Heidenchristentum, das sie doch gar nichts anzugehen schien, instinktiv als ihren eigentlichen Feind empfunden. Die Juden taten, was sie mußten; sie beschleunigten den Prozeß, der die volle Befreiung der neuen Religion von der alten bedeutete und der dem Judentum die Lösung der schon begonnenen Aufgabe entzog, sich zur Weltreligion auszugestalten.“

Daher ist es nicht zu verwundern, wenn sich im Talmud gehässige Stellen gegen Jesus befinden[16]) und wenn gelegentlich auch die Herkunft Jesu verdächtigt wird: Jesus wird genealogisch einigemale als Jeschua ben Pantera (Pandera) bezeichnet. Dieser Name war ursprünglich der Beiname Jakobs, des Vaters des Joseph (Matth 1, 16), wie wir von den altkirchlichen Schriftstellern wissen.[17]) Aber später wurde Pandera nach dem Vorgang des Kelsos zum Buhlen der Mutter Jesu gestempelt, die Mirjam, die Frauenhaarflechterin, genannt wird.[18]) An einer Stelle ist von einem „Schüler Jesu des Nazareners“ die Rede, Jakob von Kephar-Sekhanja, und von einer Belehrung, die ihm Jesus der Nazarener erteilt hat.[19])

Biblische Zeugnisse für das Leben Jesu sind Paulus und vor allem die Evangelien. Evangelium, frohe Botschaft, bezeichnet die Heilsverkündigung Jesu durch ihn und seine Apostel. Sehr früh, mindestens in der Apologie Justins des Märtyrers, bezeichnet das Wort die geschriebene Heilsverkündigung. Justin nimmt die sokratischen Denkwürdigkeiten Xenophons als klassisches Beispiel, an denen er den heidnischen Lesern die Natur der christlichen Evangelien, der Denkwürdigkeiten der Apostel verdeutlichen kann.

Jesus gab den Aposteln zunächst den Auftrag zu predigen; das gesprochene Wort Jesu sollte Glauben wecken und zur Nachfolge einladen. Aber bald wurde die

---

[15]) Mission und Ausbreitung des Christentums I, 3, 49f.; vgl. Battifol, Urkirche und Katholizismus, 19ff.

[16]) Vgl. H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Leipzig 1910.

[17]) H. L. Strack, Jesus, S. 10*ff.

[18]) Belegstellen (Tosephta Chullin 2, 22f., Tosephta Schabbath 11, 15, wo Jesus ben Stada heißt, ebenso pal. Schabbath 12, 13 d. 21 und Tos. Sanhedrin 10, 11 u. a. St.) sieh bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (Matth.-Ev.), 36ff.

[19]) Aboda Zara 16b; vgl. Strack-Billerbeck I, 37, und Hennecke, Handbuch der Neutest. Apokryphen, 68ff. (A. Mayer, Jesus im Talmud).

schriftliche Aufzeichnung der Lehre und der Taten Jesu notwendig. Die Augenzeugen des Lebens Jesu starben, an Stelle des mündlichen trat das schriftliche Zeugnis; es war um so wertvoller, als es von Männern stammte, die entweder selbst Zeugen waren oder die Zeugen befragen konnten. Dazu kam der Wunsch der Christen, den Inhalt der Predigt der Apostel schriftlich zu besitzen; so entstand das Markus-Evangelium. Aus dem Anlaß der Entstehung der Evangelien erklärt sich vielfach deren Inhalt und Zweck. Matthäus schrieb für die Judenchristen, Markus und Lukas für die Heidenchristen, Johannes hauptsächlich gegen den Irrlehrer Kerinth. Alle vier Evangelien wollen den Glauben der Leser fördern und doch sind alle eigentlich Gelegenheitsschriften. Es gibt vier kanonische Evangelien. Die Vierzahl wurde schon im zweiten Jahrhundert als gottgegeben angesehen.[20])

Die Evangelien sind aus drei Gründen als echt anzusehen:[21]) 1. Auf Grund des Inhaltes der auch von der radikalen Kritik als echt anerkannten vier großen paulinischen Briefe, des Römerbriefes, des ersten und zweiten Korintherbriefes und des Galaterbriefes; 2. auf Grund der von Tacitus bezeugten Tatsache der neronischen Christenverfolgung in den sechziger Jahren des 1. Jahrhunderts; 3. auf Grund des Inhaltes der Evangelien selbst. Alle drei Gründe beweisen, daß die evangelischen Berichte auf der Aussage von Augen- und Ohrenzeugen beruhen und daß diese unter dem frischen Eindrucke der Tatsachen und objektiv aussagten.

Was den ersten Punkt anbelangt, so ist der Galaterbrief im Jahre 55, die beiden Korintherbriefe 57, der Römerbrief 58 n. Chr. verfaßt. Das Matthäus-Evangelium entstand wohl in der Mitte der Fünfziger Jahre, Markus ungefähr um 58, Lukas wahrscheinlich gegen das Jahr 62, die Apostelgeschichte 63, Johannes 98 n. Chr. Harnack[22]) setzt Markus in die Jahre 65 bis 70, Matthäus 70 bis 75, Lukas 78 bis 93, in seiner Schrift „Lukas der Arzt" (1907) die Apostelgeschichte wahrscheinlich 63, das dritte Evangelium also vorher. Die vier Hauptbriefe zeichnen dasselbe Bild vom Leben Jesu und seiner Lehre; sie erwähnen die jungfräuliche Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft Jesu, die Taufe, Eucharistie u. a. Innerhalb der ersten 30 Jahre nach dem Tode Jesu kannten seine Anhänger in Kleinasien, Griechenland und Rom das Leben und die Lehre Jesu demnach genau so, wie sie in den Evangelien aufgezeichnet sind. Paulus brauchte nur daran zu erinnern.

Daß aber diese Kenntnis des Lebens und der Lehre Jesu nicht auf Legenden, Sagen oder Anekdoten beruht, das beweist die Christenverfolgung unter Nero in Rom. Tacitus spricht von einer „ungeheuren Menge" von Christen, die in dieser Verfolgung standhielten.[23]) Beide Tatsachen widerlegen die Legenden-

---

[20]) Vgl. hiezu die Belege bei F. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 16ff., und Th. Zahn, Grundriß des ntl. Kanon, 39: Daß jemals in einem Teile der katholischen Kirche beim Gottesdienste ein anderes Ev außer unseren vier Evangelien gelesen worden sei, ist nicht wahrscheinlich zu machen, geschweige denn zu beweisen.

[21]) Vgl. hiezu G. Reinhold, Der alte und der neue Glaube 2^4, 6ff.

[22]) Chronologie der altchristlichen Literatur I, 243ff.; hingegen Neue Untersuchungen über die Apg 82ff.: 3. Ev vor 70 („Alles liegt noch in der Zukunft, auch die Zerstörung Jerusalems"); Mk spätestens im 6. Jahrzehnt (S. 83).

[23]) Vgl. oben S. 171.

theorie gründlich; denn für Legenden läßt sich niemand ans Kreuz schlagen. Aber die römische Gemeinde hatte eben durch glaubwürdige Berichte von Jesus Kunde erhalten.

Endlich lassen Inhalt und Form der Evangelien Legendenbildung und Geschichtsbaumeisterei von der Perspektive der messianischen Herrlichkeit aus als unmöglich erscheinen. Die Evangelien sind ehrlich und aufrichtig, sie teilen einfach und nüchtern Tatsachen mit, ohne Furcht, Anstoß zu erregen. Wollten sie verherrlichen oder schönfärben, dann hätten sie manches weggelassen, was darin steht, und vieles eingefügt, was nicht darinnen steht. Wenn man einen gewöhnlichen Sterblichen einige Jahrzehnte nach seinem Tode zum göttlichen Wesen idealisieren will, so würde man in seiner Lebensgeschichte alles weglassen, was seine göttliche Würde beeinträchtigen muß: Armut, Furcht, Flucht vor dem Feinde, Versuchung, Hunger, Durst, Tränen, Angst, Traurigkeit, Mißerfolge, Verkehr mit anrüchigen Persönlichkeiten, Leiden und schimpfliche Hinrichtung durch die eigene Obrigkeit. Alles das wird aber von Jesus berichtet. Anderseits erhöhen die Evangelien den Glanz seiner Gottheit nicht. Sie zeichnen ein harmonisches Bild Jesu, in dem sich Hoheit und menschliche Schwachheit zu einem Gesamtbild verbindet, für das sich kein Modell in ihrem Erfahrungskreis entdecken läßt. Dazu kommt die naturgetreue Schilderung der topographischen Verhältnisse, die Leichtigkeit und Sicherheit, mit der die politischen, religiösen, sozialen Verhältnisse dargestellt oder eingestreut werden. Nach dem Jahre 70, der Zerstörung Jerusalems, wäre dieses nicht so leicht möglich gewesen. Ein moderner (nichtkatholischer) Gelehrter[24]) bemerkt hiezu: „Die Gestalt Jesu trägt in den drei ersten Evangelien so viel Lokalfarbe, das Aramäische, Jesu Muttersprache, schimmert überall so deutlich durch, daß ein griechischer Italiker des zweiten Jahrhunderts niemals eine solche Figur hätte erfinden können; nicht am Hofe der Kaiser, nicht im Rom des zweiten Jahrhunderts, nicht im Kopf eines hellenischen Dichters, sondern in Galiläa ist Jesus in Wirklichkeit zuhause; am See, wo die Fischer die Netze auswerfen, auf dem Berge, wo die Feuerlilien blühen und das Korn im Abendwinde rauscht, da ist seine Heimat, da hat er wirklich gelebt und dieses Leben glüht heute noch in seinen Worten."

Aus den Evangelien stellen wir das Leben Jesu dar. Gegen die Geburts- und Kindheitsgeschichte hat die negative Kritik vielfach Schwierigkeiten erhoben und ihre Geschichtlichkeit in Abrede gestellt. Diesen Versuchen gegenüber sei ein Wort Harnacks[25]) angeführt: Die religionsgeschichtliche Forschung leidet oft genug an künstlicher Isolierung der Probleme. Aber noch tiefere Wunden schlägt ihr jene vergleichende Mythologie, die alles mit allem kausal verbindet, feste Zäune niederreißt, trennende Abgründe spielend überbrückt und aus oberflächlichen Ähnlichkeiten Kombinationen spinnt. Auf diese Weise kann man im Handumdrehen Christus zum Sonnengott oder zu einem anderen Gott, Maria zur großen Mutter, die zwölf Apostel zu den zwölf Monaten machen, sich bei der Geburtsgeschichte an alle Göttergeburtsgeschichten erinnern lassen, kann man um der Taube willen bei der Taufe alle mythologischen Tauben einfangen, dem

---

[24]) F. Weinel, Jesus im 19. Jhd., 52.
[25]) Aus Wissenschaft und Leben 2, 191.

Esel beim Einzug in Jerusalem alle berühmten Esel beigesellen und so mit dem Zauberstab der Religionsgeschichte jeden spontanen Zug glücklich beseitigen.

Das öffentliche Leben Jesu verläuft in drei Abschnitten: Wirksamkeit in Galiläa, Peräa, Jerusalem. Die erste Tätigkeit Jesu in Galiläa ist mit einem schönen Sommermorgen zu vergleichen, der einen sonnigen Tag verheißt. Das Volk ist von dem neu auftretenden wundertätigen Rabbi von Nazareth begeistert und strömt ihm in hellen Scharen von allen Seiten zu. Aber bald trübt sich der Himmel; Anzeichen eines kommenden Gewitters werden bemerkbar. So sehr das Volk seine Lehre mit Begeisterung aufnimmt, erwecken seine Worte bei der herrschenden Klasse bald Verdacht, Widerspruch und Feindschaft. Da ist es erstens die Bergpredigt mit ihrer Seligpreisung der Armen, Bedrückten, Hungernden. Es ist ein Erlösungsruf, es sind himmlische Töne in den Ohren der sozial gedrückten Klasse der armen Bauern, Arbeiter, Sklaven, des Amhaarez, des Landvolkes. Aber die Wächter des Volkes horchen gespannt auf. Wie? Klingt das nicht revolutionär? Dieser Prediger muß beobachtet werden! Und die Pharisäer vor allem beginnen einen Detektivdienst zu organisieren. Es spinnt sich ein Netz von Beobachtern um ihn, und vor Pilatus lautet der erste Punkt der Anklage gegen den Nazarener (Lk 23, 2): „Er wiegelt das Volk auf!"

Dazu kommt zweitens die gespannte israelitische Messiaserwartung. Sie ist da, lebendig wie nie zuvor, aber national und politisch gefärbt. Nach dem Exil, da das Volk unter fremder Herrschaft seufzt, nimmt es die glühenden Schilderungen der Propheten vom kommenden Messiasreiche wörtlich. Sind ja die Feinde des Judenlandes auch die Feinde des Heiles. Und um die Wende unserer Zeitrechnung verdichten sich die Zeichen für die Ankunft des Messias, es liegt eine eschatologische und apokalyptische Stimmung über dem Land (vgl. Buch Henoch, Baruchapokalypse u. a.). Daraus erklärt sich auch großenteils der mächtige Zulauf zu Johannes dem Täufer und die Frage des Volkes: Ist er nicht etwa der Messias? Und mit der gleichen Vermutung tritt das Volk Jesus gegenüber. Besonders nach der ersten Brotvermehrung (Joh 6) flammt die Begeisterung des Volkes mächtig auf und sie wollen ihn zum Messiaskönig ausrufen. Jesus lehnt es ab und er spricht in der Synagoge zu Kapharnaum nur von einer geistigen Gottesgemeinschaft. Die Folge der Rede ist eine große Enttäuschung bei den leicht erregbaren Galiläern und ein Abfall von seiner Sache. Das letztemal bricht die Messiashoffnung beim Einzug Jesu in Jerusalem hervor:[26]) „Hosanna dem Sohne Davids! Heil dem König Israels!" Und wieder folgt die Enttäuschung, aber auch der Karfreitagsruf:[27]) „Ans Kreuz mit ihm!"

Drittens nennt Jesus Gott seinen Vater.[28]) Das ist in den Augen der Behörden Gotteslästerung, Häresie, Irrlehre, ein frevelhafter Angriff gegen den reinen Monotheismus Israels. Darum lautet auch schließlich die Anklage der Juden vor Pilatus:[29]) „Er hat sich zum Sohne Gottes gemacht!" Und schon früher

---

[26]) Mt 21, 9; Mk 11, 10; Lk 19, 38; Jo 12, 13.
[27]) Mt 27, 23; Mk 15, 13f.; Lk 23, 21; Jo 19, 6.
[28]) Vgl. Jo 5, 17ff. u. n. St.
[29]) Jo 19,7.

wollten ihn die Juden im Tempel von Jerusalem aus der gleichen Ursache steinigen,[30]) worauf sich Jesus nach Peräa zurückzog.

Die Botschaft von Bethanien, Jesus möge dem todkranken Lazarus zu Hilfe kommen,[31]) gibt Anlaß zur letzten Reise nach Jerusalem. Jesus tritt sie mit dem klaren Entschluß an, sich dem düsteren Todesschicksal preiszugeben. Damit wird der letzte Abschnitt des öffentlichen Lebens Jesu eingeleitet, der kurz an Dauer, reich an Auseinandersetzungen, an Spannungen und Offenbarungen und entscheidend für den Ausgang des Lebens und Wirkens Jesu wie der alten Religion ist, aber auch für die Erschließung der Quellen, aus denen nach dem Heilsplane Gottes die Geisteskräfte des Gottesreiches fließen sollten (Schell). Denn der Tod Jesu ist nicht der Schlußstein; der Grabstein wird gesprengt, auf den Karfreitag folgt der Ostermorgen.

Schon dieser äußere Verlauf des Lebens Jesu zeigt, wie sich hier alles um die Persönlichkeit Jesu dreht, nicht bloß um seine Lehre, nicht bloß um die neuen Gedanken, die er aussprach. Die Kreuzesinschrift[32]) ist der urkundliche Beleg dafür. Nach dem Zeugnis der Quellen bestätigt Jesus diese persönliche Einstellung. Bei Cäsarea Philippi fragt er selbst die Jünger:[33]) „Für wen haltet ihr mich?" Das Bekenntnis der Apostel zu seiner Messiaswürde war die Grundlage der neuen Gemeinde. Aber bei der Herrschaft der irdisch nationalen Messiasidee konnten nur wenige das Geheimnis seiner Persönlichkeit fassen. Daher beobachtete Jesus in diesem Punkte größte Zurückhaltung und nannte sich selbst nur den Menschensohn.[34]) Seinem Äußeren nach bot Jesus eine schlichte Erscheinung; wuchs er doch in sehr bescheidenen Verhältnissen auf, wie er auch keine höhere Bildung empfing. Jesus ist ein Arbeiter, ein Handwerker.[35]) Und doch ist alles erhaben und einzigartig an ihm. Er lebte in der Welt, aber nicht mit ihr. Über die kleinen und großen Freuden der Welt sieht er hinweg. Trotzdem darf man nicht sagen, daß er für ihre Kulturgüter kein Verständnis hatte; aber er bedurfte ihrer nicht. Er lebte von der Mildtätigkeit anderer; Entbehrungen, Armut, Übernachten unter freiem Himmel, das alles ist für ihn nichts Ungewöhnliches. Versuchen wir in diesen äußeren Rahmen kurz die Eigenart seines Wesens einzuzeichnen.

Besonders auffallend ist seine Geistesgröße, sein übermenschliches Selbstbewußtsein: „Einer ist euer Lehrer (Mt 23, 10). Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Jo 14, 6). Ich bin das Licht der Welt" (Jo 9, 5). Im Munde eines anderen wirken solche Worte lächerlich, bei Jesus sind sie selbstverständlich. Ferner berichten die Evangelien nie, daß ihn eine Situation in Verlegenheit brachte, daß er bei einer Entscheidung zögerte, eine Antwort hinausschob, daß er sich verbessert oder gesagt hätte: „Ich habe mich geirrt." Nie zeigte er sich überrascht, sondern sein Urteil ist im Gegenteil stets schlag-

---

[30]) Vgl. Jo 8, 59; 10, 31. 39.
[31]) Jo 11, 3.
[32]) Mt 27, 37; Mk 15, 26; Lk 23, 38; Jo 19, 19.
[33]) Mt 16, 15.
[34]) Vgl. Mk 2, 10; Mt 8, 20; Jo 1, 51 u. n. St. und die Literatur hierüber bei Pölzl-Innitzer, Kommentar zu Markus 2, 71.
[35]) Vgl. zum Folgenden Reatz, Jesus Christus, 97ff.

fertig und scharf. Überhaupt ist Jesus ein Meister in der Beobachtung und Schilderung. „Es ist ein literarischer Genuß, an der Hand der Evangelien dem Lehrer von Nazareth zu folgen durch Weinberg und Kornfeld, auf die Steppe und ans Ufer des Sees, auf Straßen und Plätze der Städte, in die Luxuswohnungen der Reichen, in die Hütten der Armen und gleich darauf zu den noch Ärmeren, den Obdachlosen an Wegen und Stegen. Bei Kaufmann und Schatzgräber, Fischer und Landmann, Zöllner und Schriftgelehrten, König und Bettler, weiß er Lehren voll Lebensweisheit zu finden. Dem Sperling auf dem Dache wie dem Geier in der Luft, der Lilie des Feldes und dem keimenden Saatkorn, dem Feigenbaume, der Senfstaude und der Weinrebe lauscht er Geheimnisse ab. Er bleibt stehen bei dem Kinderspiel auf dem Markte, beim Festmahl und beim Hochzeitszug, beim Hirten und seiner Herde, bei der Kelter wie bei dem Fischernetz — und überall findet er eine Form, um seine Gedanken darin zu verkörpern, ein materielles Bild für tiefe geistige Wahrheiten, für die Geheimnisse des Himmelreiches, eine silberne Schale für die goldenen Früchte seiner Lehre.“[36])

Wie sein Geistesbild, so ist auch sein Charakterbild. Jesus stellt eine hohe sittliche Persönlichkeit dar.[37]) Der Grundzug seines Wesens ist selbstlose Liebe zu Gott und den Menschen. Seine Liebe zu Gott besteht in beharrlicher und starkmütiger Erfüllung der Gebote Gottes. Das ist der Sinn der dritten Vaterunserbitte (Mt 6, 10): „Dein Wille geschehe!“ Seine Speise ist es, den Willen Gottes zu tun (Jo 4, 34), sein letztes Wort (Jo 19, 30): „Es ist vollbracht!“ Seiner Gottesliebe entspricht seine Nächstenliebe in Tat und Wort; sind ja alle Menschen Kinder des himmlischen Vaters (Mt 5, 45). Gegen alle zeigt Jesus hilfsbereites Wohlwollen: Gegen den Synagogenvorsteher Jairus (Mt 9, 18ff.), gegen Nikodemus (Jo 3, 1ff.), gegen den Hauptmann von Kapharnaum (Lk 7, 2ff.); aber auch gegen den Aussätzigen (Mk 1, 40 u. a.) und den Bettler am Wege, gegen die gefallene Sünderin (Lk 7, 36ff.) und den Schächer am Kreuze (Lk 23, 43). Wie rührend ist Jesus als Kinderfreund (Mt 19, 13ff.), als Tröster der vereinsamten Mutter zu Naim (Lk 7, 11ff.) und aller, die mühselig und beladen sind. Dem Beleidiger soll man stets verzeihen, sagte er zu Petrus (Mt 18, 22) und ihm beweist er es: ein ernster, liebevoller Blick ist die einzige Rache an dem Jünger, der ihn unter falschen Eiden verleugnet hat (Lk 22, 61). Großmütig beut er die Wange dem Verräter Judas zum heuchlerischen Kusse dar (Mt 26, 49f.). Welche Sanftmut zeigt er in seinen furchtbaren Leidensstunden, welche Demut bei der Fußwaschung der Jünger! Aber gegenüber der verstockten Bosheit kennt Jesus auch Worte heiligen Zornes wie starken Mannesmutes vor Annas, Kaiphas, Pilatus. Ihren Höhepunkt erreicht seine Liebe im Leiden, in seiner unendlichen Geduld, in seiner gänzlichen Hingabe an den göttlichen Willen. Jesus hat allen Leidenden gezeigt, was sie an ihm nachahmen sollen.

Sein Charakter ist nicht einseitig, sondern zeigt volle Harmonie aller Seiten seines Seelenlebens. In seiner Persönlichkeit können alle Nationen aller Zeiten ein Vorbild finden. Besonders lichtvoll ist hiefür sein verborgenes Leben in

---

[36]) J. P. van Kasteren, Wie Christus predigte, S. 70f.
[37]) Vgl. zum Folgenden G. Reinhold a. a. O. 2, 64ff.

Nazareth mit seiner arbeitsreichen Pflichterfüllung. Für einen solchen Charakter fanden die Evangelisten unter ihren Zeitgenossen kein Vorbild. Zur Eigenart des Charakters Jesu gehört es auch, daß er von allen Menschen, nicht nur von seinen Zeitgenossen, und mehr als alle geliebt sein will.

Werfen wir nun einen Blick auf die Lehre Jesu. Das Neue und Große, das Jesus brachte, hat er im Begriff Gottesreich zusammengefaßt; das ist der Gegenstand seiner Predigt, das steht in den Parabeln und im Gebete Jesu. Das Gottesreich im Sinne Jesu ist die neue Heilsordnung in der Gegenwart und Zukunft, die selige Gottesgemeinschaft der Menschen. Die Heilserwartung der Zeitgenossen Jesu waren irdisch national, es war die politische Messiasidee. Trotzdem knüpft Jesus daran an, aber er sucht sie zu vergeistigen und zu vertiefen. Das Politische spielt in seinem Gottesreiche keine Rolle: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt (Jo 18, 36). Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." (Mt 22, 21). Die Menschen sollen Gotteskinder werden; man vergleiche dazu die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt, Mt 5, 2ff.

An die Verheißung vom nahen Gottesreiche knüpft Jesus die Forderung an, Buße zu tun (Mt 4, 17). Buße bezeichnet eine Umkehr des bisherigen Lebens, den Beginn eines neuen Lebens nach dem Willen Gottes. Dieser war niedergelegt im Gesetze, dem Heiligtume seines Volkes. Jesus ist mit diesem Gesetz eins, aber nicht mit der herrschenden Gesetzesübung der Pharisäer; seine Forderungen bedeuten indessen in Wirklichkeit das Ende des Gesetzes. Was fordert Jesus? Von seinen Jüngern verlangt er mehr als von denen, die in ihrem Beruf und ihrem Hause bleiben und vor Gott in Ehrfurcht, Glauben und Vertrauen leben sollen. Die größere Gerechtigkeit, die Jesus fordert, ist die der Gesinnung. Auf diese geht Jesus beim Beurteilen einer Handlung zurück (vgl. Mt 5, 20 bis 48). Er verlangt strenge Wahrhaftigkeit und Selbsterziehung, Loslösung von der Welt und ihren Lüsten, Sorgen und Nöten (vgl. Mt 6, 19 bis 24). Anderseits gilt ihm der gute Wille zum Werke soviel wie dieses selbst, wie wir aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ersehen.[38])

Alles Sittliche führt Jesus auf eine einheitliche Wurzel zurück, die Liebe. Dieses Gebot ist die Erfüllung des Gesetzes (vgl. Mt 22, 36ff.). Dieses Gebot ist das größte und erste (die Gottesliebe); das zweite ist ihm gleich, das der Nächstenliebe. Hier soll Gesinnung und Handlung des Jüngers Jesu aus einem Gusse sein, die Gesinnung soll sich in die Tat umsetzen. Dienen und helfen ist das Adelszeichen wahrer Größe. Sie soll sich in heroischer Tat bis zur Feindesliebe und Selbstaufopferung, anderseits in den alltäglichen Begebenheiten des Lebens zeigen, in Borgen und Gefälligkeiten, Entschuldigen und Verzeihen. Wer der Nächste ist, dem man dienen soll, lehrt Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samaritan (Lk 10, 30ff.): jeder, der in Not ist und dich braucht, nicht bloß der Volks- und Glaubensgenosse. Der höchste Erweis der Liebe ist die Feindesliebe (vgl. Mt 5, 43 bis 48). Wer sie übt, wird Gott ähnlich, dessen vornehme

---

[38]) Die Lösung des Problems dieser Parabel (Mt 20, 1 bis 17) liegt tatsächlich in den Worten des Letztberufenen: Es hat uns niemand gedungen. Jesus gibt hier einen Wink für die Arbeitslosenfürsorge! Vgl. hiezu: K. Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit (Neutest. Abhandlungen XII, 4. 5. H., Münster 1927).

Güte und Gebefreudigkeit durch die kleine menschliche Feindschaft nicht berührt wird.

Der menschlichen Persönlichkeit kommt wegen ihrer Gottähnlichkeit ein unendlicher Wert zu: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet (Mt 10, 39)? Da ist Jesus religiöser Individualist, er schaut auf jeden einzelnen Menschen, der vor der ewigen Entscheidung steht; er wertet den Einzelmenschen und dabei nicht die Vornehmen, sondern die Armen, Kleinen, die Zöllner und Sünder.

Das Gegenstück dazu ist die Verkündigung vom Vatergott. Gott ist sittliche Persönlichkeit. Jesus steht damit auf dem Boden der Propheten, er predigt den sittlichen Monotheismus. Gott steht der Welt gegenüber. Allmächtig und erhaltend, als Persönlichkeit. Dieser Wahrheit entspricht das Grundgefühl der Ehrfurcht. Darauf aber erhebt sich der Glaube an den Vater und zur Ehrfurcht tritt die Liebe. Man hat das Evangelium Jesu als die frohe Botschaft von Gottes Vatergüte bezeichnet und das mit Recht; denn das ist das Große und Neue im christlichen Glauben. Vater wird Gott zwar auch hie und da im Alten Testamente genannt. Aber im Judentum stand der Gedanke von Gottes strenger Majestät zu sehr im Vordergrund, man fürchtete Gott mehr als man ihn liebte. Jesus lehrt den Vatergott mit Geist und Herz erfassen, er gibt dem Gottesgedanken höchste Klarheit und volle Kraft.[39])

Als seine Jünger ihn um ein Gebet baten (Lk 11, 1), da sprach er zu ihnen: So sollt ihr beten: Vater unser, der du bist in dem Himmel.... Man könnte mit Adolf Harnack[40]) die ganze Predigt Jesu auf die zwei Punkte zurückführen: Gott als der Vater und die menschliche Seele so geadelt, daß sie sich mit ihm zusammenzuschließen vermag und zusammenschließt, oder noch kürzer: Gott unser Vater und wir seine Kinder. Zu diesem Vater im Himmel lehrt Jesus vertrauensvoll aufblicken und beten. Die Menschen sollen und dürfen den himmlichen Vater um alles bitten, was des Lebens Not erheischt, aber sie sollen sich nicht um diese Dinge ängstigen. Das Vaterunser ist das schönste und trefflichste Gebet, das Jesus gelehrt hat. Es ist das Gebet des kindlichen Glaubens an Gottes Vatergüte.[41]) Das Neue seines Inhaltes liegt schon in der Anrede: Unser Vater, der du bist in dem Himmel. Damit wird die Gotteskindschaft des Menschen ausgesprochen. Die Christenheit kennt kein schöners, kein erhabeneres Gebet als dieses. Man wird seinen Inhalt niemals ganz erschöpfen können. Schon die Bitte um vollkommene Erfüllung des Gotteswillens und um das Kommen des Gottesreiches faßt eigentlich das ganze Evangelium zusammen. Und der Mensch darf von Gottes Vatergüte auf die Erhaltung des Lebens die Vergebung der Schuld und Befreiung von allen gottfeindlichen Mächten erflehen.

Das größte von Gottes Vatergüte ist aber, daß er ein Reich der Wahrheit

[39]) Vgl. dazu Reatz, Jesus Christus, 154ff.

[40]) Wesen des Christentums 3, 41.

[41]) Dem Schreiber dieser Zeilen erzählten auf seiner Orientreise 1908 die Missionäre in Adana, sie verteilten gelegentlich den Text des Vaterunsers auf den Dörfern auch unter die Mohammedaner und diese sagten ihnen, sie beteten das gern, weil es so schön sei, und es enthalte nichts gegen den Koran.

und Gnade in der Welt vorbereitet und begründet hat. Dieses Reich ist an die Person Jesu geknüpft. Jesus ist sein König und sein Gesetzgeber und dieses Reich heißt Gottesreich. Es bildet den Gegenstand der Predigt Jesu und der Apostel, es begegnet uns in den Parabeln wie im Vaterunser. In der Verkündigung der Frohbotschaft Jesu ist diese neue Heilsordnung bereits gekommen, es ist die selige Erfahrung einer übernatürlichen Gottesgemeinschaft.

Mit allem diesem ist das Lebensbild Jesus jedoch nur halb gezeichnet. Nach den evangelischen Berichten gehört ein großer Teil des Lebens Jesu der Ordnung des Übernatürlichen an. Es handelt sich hier vor allem um die Äußerungen seines Gottesbewußtseins.[42]) Daß dieses nicht mit dem Maßstabe gewöhnlicher Menschen gemessen werden kann, gesteht auch die Kritik zu. So sagt Paul Wernle:[43]) „Das Christentum entstand dadurch, daß ein Laie, Jesus von Nazareth, mit einem mehr als prophetischen Selbstbewußtsein auftrat und Menschen so an sich fesselte, daß sie über seinen schmachvollen Tod hinaus für ihn zu leben und zu sterben imstande waren... Es ist klar, daß aus diesen Worten (Jesu) ein übermenschliches Selbstbewußtsein redet. Und dieses ist das Geheimnis der Entstehung des Christentums... Immer bescheiden, demütig, nüchtern, und doch übermenschlich selbstbewußt. Es ist ganz unmöglich, sich ein solches Individuum auszudenken. Offenbarung, Erlösung, Vergebung, Hilfe, alles hat er in sich und reicht es den Menschen, die sich dem Eindruck seiner Person hingeben. Und ganz wie seine Selbstaussagen das Gewöhnliche weit hinter sich lassen, so auch seine Lebensführung. Wenn er die Nächte einsam im Gebete zubringt, wenn er über dem Predigen und Heilen Speise und Ruhe vergißt, wenn er in die Natur eingreift oder selbst vom Geheimnis ergriffen den Gefährten als jenseitiges Wesen, unverständigen Verwandten als Besessener erscheint, überall derselbe Eindruck des Übermenschlichen.“

Nach seinen eigenen Äußerungen will Jesus tatsächlich mehr als ein gewöhnlicher Mensch sein. Das zeigen seine Vergleiche. Er weiß sich über alles Geschöpfliche erhaben. Er ist größer als Jonas und Salomon (Mt 12, 41f.; Lk 11, 31f.), größer als Moses und Elias, die Zeugen seiner Herrlichkeit (Mt 17, 3), größer als alle Propheten des Alten Bundes (Mt 12, 42); in ihm schauen die Jünger das, was die Propheten und Könige vergeblich zu sehen sich gesehnt haben (Lk 10, 24). Der Geringste in seinem Reich ist größer als Johannes der Täufer, der selbst wieder mehr ist als alle Propheten, ja der unter allen bisher Geborenen der Größte ist (Mt 11, 9f.). Selbst David, der Ahne des Messias, schaut als Diener zu Jesus als zu seinem Herrn auf (Mt 22, 45). Er ist auch über die Engel erhaben; er läßt sich von ihnen bedienen (Mt 4, 11; Mk 1, 38); auf seine Bitte kann ihm der Vater zwölf Legionen Engel senden (Mt 26, 53). Die Engel werden am jüngsten Tage sein Gefolge bilden (Mt 16, 27; 25, 31 u. Parallelen); auf seinen Wink werden sie die ganze Menschheit vor seinem Angesichte versammeln (Mt 13, 41; 24, 31; Mk 13, 27).

Jesus vergleicht sich sogar unmittelbar mit Gott. Er stellt sich dem wahren Gott des Alten Bundes an die Seite und überträgt die Aussagen über Jahve

[42]) Vgl. zum Folgenden die Ausführungen bei H. Felder, Jesus Christus I, 303ff.

[43]) Die Anfänge unserer Religion 2, 26ff.; vgl. dazu F. Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3, 256ff.; W. Bousset, Jesus, 3, 90f.

auf sich selbst. Wie Jahve allein Israels Eheherr ist, so ist auch Jesus Bräutigam der Seinen (Mt 9, 15; 22, 1ff.). Wie es im alten Bunde von Jahve hieß (Js 31, 5), wollte Jesus die Kinder Jerusalems sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln sammelt (Mt 23, 37). Wie Jahve einst seine Boten sandte, spricht auch Jesus: „Ich sende zu euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte" (Mt. 23, 34; vgl. 7, 29; Lk 11, 49). Wenn Jesus zu sprechen beginnt, sagt er nicht wie die Propheten: „So spricht der Herr", sondern er redet in eigener Person „wie einer, der Macht hat" (Mk. 1,22) und stellt sogar dem Dekalog in der Bergpredigt sein Wort entgegen: „Ich aber sage euch" (Mk 5, 22, 28, 32, 34, 39, 44). Gegenüber dem so strenge gehandhabten Sabbatgebot der Juden verkündet er sein Machtwort: „Der Menschensohn ist der Herr des Sabbats" (Mt 12, 1ff.; Mk 2, 23ff.; Lk 6, 1ff.). Diese Stellen zeigen, daß der Menschensohn das Alte Testament nicht bloß auslegt, sondern daß er über diesem steht, daß er sich als Gesetzgeber fühlt, daß er sich feierlich dem Gott des Alten Bundes gleichsetzt. Infolge dieses göttlichen Wesensbewußtseins stellt Jesus für seine Person an die Menschheit auch Forderungen. Zuerst jene des Glaubens. Diesen sucht er bei den Israeliten, ohne ihn genügend zu finden (Mt 8, 10). Darum werden die Heiden, weil sie größere Glaubensgeneigtheit zeigen, vor den Israeliten ins Himmelreich eingehen. Darum will Jesus die Jünger glaubensstark machen (Mk 9, 2, 22, 29; 15, 28; 16, 8; 17, 20 u. a. St.). Dieser Glaube muß sich auf seine Person erstrecken: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt" (Mt 11, 6). Der Glaube an ihn ist das von Gott geforderte Werk (Jo 6, 29), das Nichtglauben an ihn die Sünde der Welt (Jo 16,9). Wie die Jünger an Gott glauben, sollen sie auch an ihn glauben (Jo 14, 1); wer nicht an ihn glaubt, beweist damit, daß er nicht an Gott glaubt (Jo 5, 37f.). Man muß also nicht bloß ihm und seiner Botschaft, sondern an ihn und seine Person glauben. Er macht sich selbst zum Gegenstand und Inhalt des Glaubens (vgl. Mk 8, 38; Lk. 9, 26).

Wie den Glauben, so verlangt Jesus auch unbeschränkte Liebe. Er wirft den Juden Mangel an Liebe zu ihm vor (Jo 8, 42). Seine Jünger mahnt er, sich durch Liebe auszuzeichnen (Jo 8, 42; 14, 15, 21, 23). Er verlangt von ihnen, daß sie ihm zuliebe jede andere Liebe hintansetzen: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert" (Mt 10, 37). Im Konfliktsfalle müssen selbst die Bande engster natürlicher Liebe zerrissen werden: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht haßt Vater und Mutter nebst Frau und Kind und Geschwistern und noch dazu sein eigenes Leben, kann er nicht mein Jünger sein" (Lk 14, 25f.; Mt 10, 35ff.). Kein bloßer Mensch darf sich eine solche Sprache erlauben. Das Gebot der Nächstenliebe lautet nur, du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Jesus verlangt aber viel mehr, eine Liebe über alles, eine Liebe aus ganzem Herzen und ganzer Seele, wie wir sie einzig und allein Gott schulden. Nach seinen Worten müssen Jesusliebe und Gottesliebe in einander auf und stehen einander gleich. Damit beansprucht Jesus aber offenbar göttliche Rechte. Ferner läßt sich Jesus religiöse Verehrung erweisen. Oftmals fallen seine Jünger oder andere vor ihm nieder und huldigen ihm; die heidnische Frau (Mt 15, 25), der Aussätzige (Mt 8, 2), der Blindgeborene (Jo 9, 35ff.), Jairus (Mt 9, 18); die Jünger nach dem Seesturm (Mt 14, 33). Solche Huldigungen religiöser Art durfte sich Jesus, wenn er bloßer Mensch war,

nicht erweisen lassen (vgl. Apg, 10, 25 f., Petrus; Apk. 19, 10; 22, 8 f., der Engel). Läßt er sich Anbetung erweisen, so offenbart er damit sein göttliches Selbstbewußtsein. Auf sein Gottesbewußtsein weisen uns endlich seine Wunder hin. In einzigartiger göttlicher Machtwirkung heilt er jedes Leiden, jede Krankheit der Menschen, erweckt Tote zum Leben, gebietet den bösen Geistern und bezwingt er die Natur. Man kann die Wunder Jesu nur mit Beziehung auf die göttliche Allmacht erklären; jeder andere Erklärungsversuch muß scheitern — Jesus weiß und sagt das selbst: „Du kannst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen" (Mt. 5, 36). Und er wirkt die Wunder aus eigener, ihm innewohnender Kraft. Diese Wundermacht steht ihm jeden Augenblick zur Verfügung; er kann sich ihrer bedienen, ohne erst Gott darum zu bitten, wann, wie und so oft er will. Es genügt ein einziges Wort, um das Wunderbarste zu vollbringen (vgl. Mt 12, 28; Lk 11, 20; 5, 17). Jesus besitzt diese Wundermacht so selbstherrlich, daß er auch seinen Jüngern die Vollmacht verleihen kann, in seinem Namen und Auftrage Wunder zu wirken (Mt 10, 1; Mk. 3, 15; Lk 9, 1 f.): „Heilet die Kranken, erwecket die Toten, macht die Aussätzigen rein, treibt die Teufel aus; umsonst habt ihr es empfangen, umsonst sollt ihr es geben". Und die Apostel bedienen sich auch dieser Wundermacht, sowohl bei ihrer ersten Aussendung (Mk 6, 13; 9, 37; Lk 9, 6; 10, 17) als auch nach dem Scheiden ihres Meisters (Apg 3, 6, 16; 4, 10, 30; 9, 34 ff.). Die von Jesus ausgeübte geistige Macht der Sündenvergebung (Mt 9, 2 ff.; Mk 2, 3 ff.; Lk 5, 18 ff.; 7, 47 ff.) gehört ebenfalls hieher; auch diese überträgt er auf seine Jünger (Jo 20, 23; vgl. Mt 9, 6; Mk 1, 10; Lk 5, 24; Mt 18, 18).

In bezug auf das Gesagte steht die Kritik allerdings vor einem Problem; einerseits will sie alles Übernatürliche ausschließen, anderseits muß aber unter dieser Voraussetzung das Bild des geschichtlichen Jesus im Nebel der Sage zerfließen oder im Schlamm der Schwärmerei und Narrheit versinken. Wenn man an die Lesung der Evangelien mit der Überzeugung herantritt, daß es einen von der Welt verschiedenen, persönlichen Gott gibt und daß darum eine Offenbarung dieses Gottes nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, ja notwendig ist, so können die Wunder Jesu nicht als Erdichtungen erscheinen, vielmehr kann nur die geschichtliche Wahrheit dieser Wunder das Leben und Werk Jesu befriedigend erklären. Zweck der Wunder ist nicht Augenweide oder Schrecken, sondern der Erweis der Liebe durch Wohltaten für Leib und Seele, die Beglaubigung der Wahrheit seiner Lehre. Nach den Evangelien hat sich Jesus als Träger göttlicher Macht und als Gegenstand religiöser Verehrung bezeichnet und dieses Selbstzeugnis Jesu ist ausschlaggebend. Das bezeugt jede Seite des Evangeliums. Diesen Zug seines Wesens ließ Jesus nur allmählich hervortreten. Er erscheint dem Volk als Sohn des Zimmermannes (Mt 13, 55), aber seine Jünger erkennen bald seine übermenschliche Würde. Später betont Jesus durch bestimmte Äußerungen seine göttliche Würde (am Jakobsbrunnen, bei der Heilung des Blindgeborenen, vor dem Volk im Tempel, bei Cäsarea Philippi) und erklärt sich als Sohn Gottes. Die Juden faßten das als einen Anspruch auf die göttliche Würde auf, denn sie beschuldigten ihn der Gotteslästerung und erklärten ihn des Todes schuldig. Jesus nennt Gott seinen Vater. Nie schließt er sich mit den Gläubigen zusammen. Und er hat diese Äußerungen wirklich getan. Die

Kritik kann sie nicht in Abrede stellen; sie sieht sich daher gezwungen, hier von einem psychologischen Geheimnis zu sprechen.

Hat aber Jesus wirklich so gesprochen, dann bleibt nur die Alternative, wie D. H. Strauß sie aufstellt:[44]) Jesus war entweder ein Narr oder ein Betrüger. Beides erklärt Strauß mit Rücksicht auf die erhabene Person Jesu als unmöglich; daher muß er zum Schluß kommen: Jesus hat diese Äußerungen nicht getan. Der gläubige Christ sagt ähnlich: Jesus war kein Narr und kein Betrüger; aber er schließt anders: Jesus hat durch jene Äußerungen die Wahrheit verkündet. Das Gleiche ergibt sich bezüglich der Wunder Jesu, der Weissagungen und der Auferstehung Jesu. Bezüglich dieser Dinge kann hier eine weitere Auseinandersetzung kaum gegeben werden.[45]) Ihre Bestreitung erklärt sich vielfach aus dem materialistischen Zug unserer Zeit.

Aber mag auch mancher einer anderen Auffassung über Jesus sein, eines wird er nicht leugnen können: die Lehre und das Werk Jesu mußte wie ein Ferment in der alten Welt wirken; sie waren geeignet, die sozialen und nationalen Unterschiede der alten Welt auszugleichen, der Sklaverei den Todesstoß zu versetzen u. a. m. Wie hat allein das Wort Jesu vom Werte des Kindes befreiend gewirkt! Man vergleiche die Behandlung der Kinder im antiken Heidentum. In dem Briefe, den der Lohnarbeiter Hilarion[45]) an seine Frau schreibt (17. Juni d. J. 1 v. Chr.) heißt es, sie möge, wenn ihr zu erwartendes Kind ein Mädchen sei, es aussetzen. Ähnlich schreibt der christliche Apologet Min. Felix:[47]) Ihr setzt kaum geborene Kinder den Raubtieren und Vögeln vor oder erdrosselt sie. Dagegen heißt es im Brief an Diognet (um 180): Die Christen setzen ihre Kinder nicht aus. Ebenso war die Solidarität der Christen untereinander bei den Heiden sprichwörtlich: Seht, wie sie einander lieben! Ähnliches ist von der Milderung des Loses der Sklaven und der Frauen durch das Christentum zu sagen. Aber diese sittliche Erneuerung des Menschen bewirkt das Christentum nicht zuletzt dadurch, weil es, wie bereits ein Vorredner hervorgehoben hat, auf die beispielgebende Persönlichkeit Jesu hinweisen konnte.

In seiner zeitlich irdischen Erscheinung schon ist Jesus eine hehre Lichtgestalt, die vor 2000 Jahren Wohltaten spendend und alle heilend (Apg 10, 38) über die Erde ging. Die kurze Zeit seines menschlichen irdischen Lebens ging rasch vorüber, sein Werk aber blieb und brachte Frucht bis zum heutigen Tage. Unzählige haben an seine Lehre geglaubt, die von ihm eingesetzten Gnadenmittel angewendet und haben das Heil gefunden, das er dafür verhieß: Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden (Mk 16, 16). Auch die radikale Kritik muß anerkennen, daß das einstmalige irdische Leben Jesu nicht spurlos im Sande verrann, sondern ungeheure Wirkungen in der Folgezeit hervorbrachte, daß sie die Welt erneuerte. So sagt Paulsen:[48]) Das Christentum war die größte und tiefste Revolution, die die europäische Menschheit durchlebt hat, die voll-

---

[44]) Leben Jesu, 201.

[45]) Hiezu sei auf die Ausführungen bei Reinhold, a. a. O. 2, 82ff. verwiesen.

[46]) Bei Deißmann, Licht vom Osten, [4], 134 aus einem Papyrus mitgeteilt.

[47]) Octavius 30, 2; vgl. auch Justin, Apol. 1, 27, 1; 29, 1, und Apulejus, Metamorph. 10, 23.

[48]) Ethik, 1, 98.

ständige Umkehrung der gesamten Lebensanschauung. Aber Jesus mußte für die Welt mehr sein. Selbst Goethe läßt seinen Faust sprechen: Wir sehnen uns nach Offenbarung, die nirgends würdiger und heller brennt als in dem neuen Testament. Und Harnack[49]) gesteht: In Christus ist der Geist Gottes so vollkommen erschienen, wie er auf Erden, in Raum und Zeit nur erscheinen kann. Die gottgläubigen Christen aber sehen darin die fortgesetzte Bestätigung des Bekenntnisses Petri (Mt 16, 16): „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“

---

[49]) Reden 2, 292.

Die Entstehung des Christentums
II. Paulus

Von

Richard Hoffmann

Wenn wir uns die Bedeutung des Paulus für die Entstehung des Christentums klarmachen wollen, so müssen wir zunächst nach den Quellen fragen, aus denen wir Näheres über ihn und seine Wirksamkeit erfahren.

Wir kennen das geistige Antlitz des Mannes vor allem aus seinen lebensprühenden Briefen, in denen er in unnachahmlicher Weise Sachliches und Persönliches, Theoretisches und Praktisches zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschließen weiß. Zwar ist die Echtheit einiger dieser Schriften wohl mit Recht beanstandet worden, wie die des sogenannten Epheserbriefes[1]) und der drei Hirtenbriefe,[2]) aber es bleiben doch noch etwa neun übrig, und darunter Schriftstücke mit so mannigfachem Inhalt wie der erste Korintherbrief, die uns den liebenswerten, warmherzigen Menschen, den großen Missionar und Seelsorger sowie den geistesmächtigen theologischen Denker mit ziemlicher Schärfe noch erkennen lassen. Dazu kommt das Tatenbuch, gewöhnlich Apostelgeschichte

---

[1]) Die heutige Textkritik ist sich darüber im wesentlichen einig, daß in der Anschrift dieses Briefes der Name der Gemeinde von Ephesus ursprünglich nicht gestanden, sondern erst später von einem Abschreiber eingefügt worden ist. Das Schreiben war ganz allgemein an die „Heiligen, die zugleich Jesus-Christus-Gläubige sind", gerichtet, im Unterschied von den Heiligen des alten Bundes. Der Verfasser rechnet auch nur damit, daß die Leser von ihm gehört haben, nicht, daß sie ihn persönlich kennen (3, 2).

[2]) Auch der sogenannte Hebräerbrief kommt hier nicht in Betracht, wenn ihn auch die Vulgata als paulinisch bezeichnet. Er erhebt gar nicht den Anspruch, von dem Apostel verfaßt zu sein. Im übrigen sind es besonders Beobachtungen an dem Stil der genannten fünf Briefe, die dazu geführt haben, ihre Abfassung durch Paulus zu bezweifeln. Denn le style c'est l'homme. So zeigen z. B. die Hirtenbriefe eine große Anzahl von Vokabeln, die man in den übrigen Paulusschriften vergebens sucht. Aber inhaltliche Beobachtungen verstärken die formkritischen Bedenken. So würde der Apostel z. B. nie und nimmer die Verbürgung der Wahrheit der neuen Heilspredigt — im Zeugnis der Urapostel gesehen haben, wie das der Verfasser des Hebräerbriefes 2, 3 tut. Paulus war überzeugt, direktere Erkenntnisquellen zu besitzen. Er hätte es auch schwerlich, wie das 1 Timotheus 2, 2 geschieht, als Ideal hingestellt, daß wir „ein stilles und geruhiges Leben führen mögen". Denn dem geschichtlichen Paulus war das Leben eines Christenmenschen Kampf und Nòt und Tod; und das war nach seiner Überzeugung gut so. Denn er sah darin die Bestätigung dafür, daß die Gläubigen nicht zu den Kindern der Welt gehörten.

genannt,[3]) durch welches wir über seine Missionstätigkeit von Damaskus bis Rom in weitgehendem Maß unterrichtet werden. Freilich läßt sich nicht verkennen, daß der Verfasser dieser Berichte dem starken Radikalismus des Apostels nicht immer ganz gerecht geworden ist, auch nicht der sonstigen großen Selbständigkeit seiner religiösen Gedankenwelt. Die riesengroße Gestalt des Paulus erscheint hier, wenn ich so sagen darf, durch die verkleinernde Brille eines Epigonen gesehen, der insbesondere dem jüdischen Rituswesen innerlich viel gebundener als jener gegenüberstand. Und doch ist uns die Apostelgeschichte eine unentbehrliche Quelle vor allem für die Kenntnis der äußeren Geschichte des Mannes.

Wir haben nun heute nicht über Paulus an sich zu reden, sondern uns nur die eine Frage zu beantworten: Was bedeutet seine Persönlichkeit — nicht etwa nur für die Ausbreitung, sondern geradezu für die Entstehung der christlichen Religion?

Man hat ihn gelegentlich als den eigentlichen Stifter des Christentums betrachtet, hinter dem die Gestalt Jesu von Nazareth in mythischer Ferne verschwimme. Dieses Urteil wird sich vor dem Richterstuhle der Geschichte nicht halten lassen. Die alles überragende, wirklich Epoche machende Persönlichkeit ist doch nur Jesus gewesen, und wir können uns an der Hand der ersten drei sogenannten synoptischen Evangelien, die die Namen eines Apostels und zweier Apostelschüler tragen, durchaus noch ein Bild von seinem Lehren und Wirken machen, wenngleich auch diese Quellen nicht ohne Kritik gelesen werden dürfen.[4]) Bei aller Selbständigkeit des Paulus setzt doch das, was er geschaffen,

---

[3]) Der älteste uns bekannte Titel dieser Schrift lautet: Taten. Das wird sich wohl nach semitisierendem Sprachgebrauch auf Gottes Taten beziehen, wie etwa das „Wort“ im Anfange des Johannesevangeliums im Sinne von: Wort Gottes steht. Durch die ganze Apostelgeschichte zieht sich ja wie ein roter Faden der Gesichtspunkt hindurch, daß die Anfänge der christlichen Missionsgeschichte durchaus unter Leitung einer übersinnlichen Welt stehen. Gott und sein Geist ist hier auf dem Plan, nicht Menschenwille.

[4]) Das vierte Evangelium ist zwar gewiß geistesmächtiger als seine drei Vorgänger, kommt aber als geschichtliche Quelle für Leben und Lehre Jesu nur in untergeordneten Punkten in Betracht. Es stellt den Versuch dar, das Bild des verklärten Christus, wie es im Anfange des zweiten Jahrhunderts in der Frömmigkeit vieler Christen lebte, mit dem Bilde des auf Erden wandelnden gleichzusetzen, und das ist nicht ohne mancherlei Vergewaltigung des letzteren abgegangen, wie ein Vergleich mit den Synoptikern zeigt. Diese bieten zwar keine so fließende, zusammenhängende Darstellung wie das Johannesevangelium, aber das mehr Mosaikartige ihrer Darstellung zeigt doch zumeist gutes, festes Gestein der Überlieferung, das nur in der Kindheits- und zum Teil auch, aber nur zum Teil, in der Auferstehungsgeschichte von dem Rankenwerk der Legende überwuchert ist. Was die Überlieferung all der wunderbaren Fähigkeiten Jesu anlangt, so dürfte es auch hier an vergröbernden Zügen nicht fehlen, aber die neue vitalistische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geist sowie manche Erkenntnisse der modernen Parapsychologie werden heutzutage die Forschung zur Anerkennung vieler guter Kerne in der Wunderüberlieferung geneigter machen müssen, als es noch in den letzten Jahrzehnten der Fall war. — Was die synoptische Überlieferung der Worte Jesu anlangt, so glaube ich nicht, daß man sie leichthin nach den Bedürfnissen einer namenlosen Gemeinde umgemodelt oder gar frei gestaltet habe, wie das jetzt einzelne Forscher anzunehmen geneigt sind. Dazu waren diese sogenannten Gemeindebedürfnisse wohl zu schwankende und wenig faßbare. Nur da, wo man neue religiöse Erfahrungen und Erkenntnisse gewonnen hatte oder gewonnen zu haben glaubte, wird man vielfach

Jesu Leben und Tod sowie das Vorhandensein der ältesten Gemeinden in Judäa voraus. Aber indem er Jesu und seiner persönlichen Schüler Werk fortführte, hat er ihm zugleich vielfach ein neues Gepräge gegeben. So war es sein Verdienst vor allem, daß das Christentum nicht eine an das mosaische Gesetz gebundene, wesentlich jüdische Bewegung mit Anhängseln aus dem Heidentum geblieben, sondern Weltreligion, Völker umspannende Weltreligion geworden ist.

Er hätte freilich nicht die Möglichkeit gehabt, der neuen Bewegung den Stempel seines Geistes aufzudrücken, wenn er etwa bloß ein selbständiger, geistreicher Kopf und nicht zugleich der große und erfolgreiche Missionar gewesen wäre. Trotz namenloser Schwierigkeiten hat er die Kunde von Christus als dem neuen Heilsmittler weit über die Grenzen Palästinas und Syriens hinausgetragen. Dank seiner beispiellosen Energie ist es ihm gelungen, besonders in den Ländern um das Ägäische Meer herum, eine Reihe von Christengemeinden zu gründen, so in den drei Provinzialhauptstädten, die zu den größten Städten der damaligen Welt gehörten, Ephesus in Kleinasien, Thessalonich, dem heutigen Saloniki, in Makedonien sowie Korinth, der damaligen Hauptstadt von Griechenland. In diesem Leben entscheiden Machtfragen, und nur weil Paulus eine Macht geworden war, durch die Missionserfolge, die er erzielt, konnte er sich mit seiner großen und kühnen Auffassung von der Gesetzesfreiheit und Innerlichkeit der neuen Religion trotz aller Gegenwirkungen gebundener Geister innerhalb der Christenheit wirklich durchsetzen.

Wir wissen nicht mit Sicherheit, wo er geboren: einer Nachricht aus der alten Kirche zufolge[5]) in Giscala, einem kleinen Orte im Norden Galiläas, nach der Apostelgeschichte in Tarsus, der großen Handelsstadt in Kilikien im südöstlichen Kleinasien. Doch auch nach jener alten Nachricht ist er schon als ganz junger Mensch nach Tarsus gekommen, als seine Eltern infolge der politischen Wirren in Galiläa — gemeint ist wohl der Aufstand im Jahre 4 vor Christus — dorthin deportiert worden waren. In jedem Falle wird er dort eine Anzahl seiner Jugendjahre verbracht und, schon zum Verständnis des synagogalen Gottesdienstes, das Griechische gründlich erlernt haben, das er später wie seine zweite Muttersprache zu handhaben wußte.

Denn mochte sein Vater auch das römische Bürgerrecht erhalten haben,[6]) so ist er doch in einer streng gesetzlich gerichteten, pharisäischen Familie aufgewachsen, die eben, wenn jene alte Überlieferung im Rechte ist, aus Palästina stammte und dann auch in der Umwelt griechisch-heidnischer Kultur die heimischen Sitten und die heimische Sprache zu pflegen wußte[7]), wie etwa heute

---

irrtümlicherweise angenommen haben, daß Jesus, wie so manches andere, auch diese Dinge vorausgewußt und vorausverkündigt habe. Wir haben da dann aber mehrfach noch neben der jüngeren, unzuverlässigen Überlieferung auch noch eine ältere, getreuere; vgl. z. B. in der Frage, ob Jesus schon an eine Tätigkeit seiner Jünger in der Heidenmission gedacht habe, Matth. 10, 23 mit 24, 14.

[5]) Vgl. Hieronymus im Kommentar zum Philemonbrief, zu V. 23 daselbst.

[6]) Nach Apostelgeschichte 22, 28 besaß er es sogar schon bei der Geburt des Paulus. Doch dann hätte er kaum als Kriegsgefangener deportiert werden können. Es bleibt die Möglichkeit, daß er dieses Vorrecht erst später erhalten hat.

[7]) Apostelgeschichte 23, 6 nennt sich Paulus einen Sohn von Pharisäern, und Philipper 3, 5 hebt er nicht bloß im allgemeinen seine jüdische Herkunft (aus

manch wackere Vertreter des Außendeutschtums inmitten einer andersartigen völkischen und sprachlichen Umgebung. In tiefere Berührung mit heidnisch-hellenistischer Kultur ist Paulus weder damals noch später gekommen.

Den glänzenden Mittelpunkt jüdischen Geisteslebens bildete nun zu der Zeit immer noch Jerusalem, wenn es auch die Rolle der politischen Hauptstadt des Landes an Cäsarea am Meere hatte abtreten müssen. Dorthin nach der alten Tempelstadt hat der Vater den heranwachsenden Sohn geschickt, damit er daselbst in alle Geheimnisse des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit rabbinischer Theologie eingeweiht würde. Mit größtem Eifer stürzte er sich, unter Leitung Rabban Gamliels des Älteren (Apostelgesch. 22, 3), in diese Studien. Galt es doch für den Rabbinismus, das ganze Leben der Frommen in genauester Weise zur Ehre Gottes und als Vorbild für die breite Masse nach rituellen Vorschriften zu ordnen, Vorschriften, die noch weit über das hinausgingen, was einstmals in dem alten mosaischen Gesetze geboten worden war. Paulus hatte sogar den Ehrgeiz, in Theorie wie Praxis der pharisäischen Lebensgestaltung es allen seinen Altersgenossen zuvorzutun, vgl. Galater 1, 14. Auch später als Christ ist er immer der Mann der Theorie und Praxis zugleich gewesen, worin nicht zum mindesten seine geistige Größe wurzelte.

Er wird wenig älter als Christus gewesen sein. So war er über das Jünglingsalter bereits hinaus, als die von jenem entfachte Bewegung im jüdischen Lande ihre Kreise zog. Er hat Jesus wohl damals gesehen (vgl. 2 Korinther 5, 16), aber irgendwie tiefer berührt wurde er von ihm nicht. Wirklich ernst genommen hat er die ganze Bewegung wohl überhaupt erst, als er sah, wie trotz der Hinrichtung des Führers die Schar seiner Schüler und Bekenner wuchs. Und nun wurde er der heftigste Bekämpfer und Verfolger des „Weges", wie der älteste Name für die junge Christenheit lautete.[8])

Man hatte sich im christlichen Lager bei aller Pietät gegen das väterliche Gesetz doch schon von wesentlichen Stücken pharisäischer Lebenspraxis losgemacht. Und da die Rabbinen zwischen den Vorschriften des alten Gesetzes und dem, was sie selbst dazu lehrten, keinen Wertunterschied mehr machten, so war der, der ihren Weg nicht ging, ihre Halacha nicht befolgte, ein Verächter des Gesetzes und damit ein Feind Gottes, den man ausrotten mußte, falls er sich nicht bekehrte. Es kam hinzu, daß ein Stephanus sogar die einstige Erbauung des Tempels in Jerusalem als religiösen Irrweg bezeichnet hatte (vgl. Apostelgesch. 7, 47ff.) — eine Ketzerei, die er mit dem Tode büßen mußte, und die auch den Eifer des Pharisäers Paulus entflammte. Er war es fortan vor allen, der die Christen in ihren Häusern aufstöberte und Gefängnis- und Prügelstrafen über sie verhängen ließ (vgl. z. B. Apostelgesch. 22, 19).

Irgendwelche persönliche Kränkung seitens der Gläubigen wird er schwer-

---

dem Stamme Benjamin) hervor, sondern bezeichnet sich außerdem noch als Hebräer aus hebräischem Hause. „Unter Hebräern sind in der Kaiserzeit aramäisch redende Palästinajuden zu verstehen", Adolf Deißmann, Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, 2. Aufl., Tübingen 1925. S. 72 Anm.

[8]) Vgl. Apostelgesch. 24, 14. Die dem rhetorischen Stil zuliebe etwas ungewöhnlich gestellten Worte werden hier zu übersetzen sein: Gemäß der Sekte, die sie Weg nennen, diene ich dem väterlichen Gott.

lich erfahren haben. So fällt der große Fanatismus des Mannes auf, zumal uns auch sein Lehrer Gamliel (griechisch: Gamaliel) sowohl in der jüdischen wie der christlichen Überlieferung (vgl. Apostelgesch. 5, 34ff.) trotz aller Gesetzestreue als ein milder Mann geschildert wird, wenn es auch nicht er oder sein Sohn Simeon ben Gamliel I. gewesen ist, wie man gemeint hat, der 500 Schüler in griechischer Weisheit unterrichtet haben soll, sondern erst sein Enkel Rabban Gamliel II.[9])

Moderne Seelenerkundung sieht wohl mit Recht in solch übermäßig betonten Gefühls- und Willenskomplexen, wie wir sie hier bei Paulus finden, die natürliche Gegenwirkung gegen gewisse Stauungen und Störungen im Gemütsleben. Man vermutet, daß der Fanatiker gerade durch die Überbetontheit gewisser Seiten seines Fühlens und Wirkens etwas verdecken will, vielleicht unbewußt verdecken will, nämlich ein Gefühl des Unbefriedigtseins oder gar der eigenen Minderwertigkeit. Daß das auch für Paulus zutrifft, hat besonders Oskar Pfister in einem lesenswerten Aufsatz der Wiener Zeitschrift Imago zu zeigen versucht.[10]) In einem wichtigen Punkte war nämlich der junge Pharisäer trotz aller Begeisterung für das väterliche Gesetz doch von ihm unbefriedigt geblieben. Es verbot zwar die Begierde — so im zweiten Buche Mosis 20, 17 — war aber nicht imstande, sie wirklich zu meistern, ja, rief sie nach seiner eigenen schmerzvollen Erfahrung gerade durch das Verbot erst recht ins Leben! Das machte ihn tief unglücklich, wie er später einmal im Römerbrief sehr eindrucksvoll geschildert hat (7, 7 bis 24), und dies Gefühl der Minderwertigkeit, das ihn erfüllte, rief in ihm wohl wie mit Naturnotwendigkeit nach einer Sühne, einem Ausgleich. So wird es zu jenem Gesetzesfanatismus gekommen sein, unter dem nicht bloß der Ehrgeiz seiner Altersgenossen, sondern vor allem auch die junge Christengemeinde zu leiden hatte. Paulus sagt zwar nicht, welche Art von Begierde sich ihm so mächtig erwiesen, aber wir werden hier kaum an etwas anderes als an das geschlechtliche Gebiet denken dürfen. Zum mindesten hat sich da Paulus dann wohl seinen Gedanken und Phantasien gegenüber ohnmächtig gefühlt, und gerade das Denken an die Sünde der Unzucht galt, wie wir dem talmudischen Traktat Joma (29a) entnehmen können,[11]) für schlimmer als die Sünde selbst.

Von den Zeiten Herodes des Großen her hatte Jerusalem wohl noch engere Beziehungen zu der großen arabischen Stadt Damaskus. Nun wurde im „Hohen Rat", der höchsten damaligen jüdischen Verwaltungs- und Gerichtsbehörde, bekannt, daß die Pest der neuen Lehre schon bei den damaszenischen Juden Eingang gefunden habe, und Paulus machte sich anheischig, die vor der Hand wohl noch nur wenigen Christen unter ihnen aufzuspüren und gefangen zur Aburteilung nach Jerusalem zu bringen, bevor der „Weg" dort weitere Verbreitung gefunden.

[9]) Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch II, München 1926, S. 637f. und in Bd. IV im Exkurs 15 (V, E) die Anmerkungen l und s. Durch die Güte des Herrn D. Billerbeck konnte ich in den betreffenden Korrekturbogen Einsicht nehmen.

[10]) „Die Entwicklung des Apostels Paulus. Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze", Jahrg. 1920, Heft 3, S. 243 bis 290, bes. 271ff.

[11]) Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O. III, S. 373.

Noch war er nicht ganz am Ziele seiner Reise angelangt, da kam seine große Stunde, die ihn zwang, das Steuer seines Lebensschiffes rasch herumzuwerfen. Er hatte eine Erscheinung Christi, die ihn nicht bloß zum Gläubigen, sondern auch, was damals noch etwas ganz Neues war, zum berufsmäßigen Heidenapostel machte. Ob er zu der Zeit trotz alles äußeren Wütens von der neuen Lehre doch schon innerlich erfaßt gewesen ist, wissen wir nicht. Man hat es oft vermutet, aber irgend einen zuverlässigen Anhaltspunkt haben wir dafür nicht. Die Worte in Apostelgesch. 26, 14, die bei seiner Bekehrung fallen: „Es ist hart für dich, wider die Stacheln zu löcken," gehen nach dem Zusammenhang der Stelle nicht auf ein inneres sich Wehren gegen die neue Bewegung, sondern darauf, daß er sich in die nun einmal unvermeidliche Ausbreitung des christlichen Glaubens nicht fügen wollte. Und wenn er auch die Ohnmacht des Gesetzes zu wirksamer Bekämpfung der Begierde fühlte, so folgte daraus noch keineswegs für ihn, daß er sich von einem etwaigen Anschlusse an das Christentum eine stärkere Wirkung versprach. Denn dann hätte er von diesem eine so tiefgreifende Wandlung des inneren Menschen erwarten müssen, wie sie später erst durch ihn selbst als Erlebnismöglichkeit auf dem Boden des Christentums der erlösungsbedürftigen Menschheit dargeboten wurde!

Paulus selbst hat keineswegs die Empfindung gehabt, daß er damals, als er die Gemeinde verfolgte, auch nur einigermaßen reif für den neuen Glauben gewesen sei. Sein ganzes damaliges Leben galt ihm später als ein gänzlich verpfuschtes und verfehltes, eine „tote Geburt", wie er 1 Korinther 15, 8, sich ausdrückt, von sich aus ganz unfähig zum Schauen und Erkennen — und dennoch leuchtete ihm das Licht Christi!

Was er damals vor Damaskus wirklich erlebte, und welches die Ursachen seines Erlebens waren, gehört zu den großen Rätseln der Religionsgeschichte, die uns stets von neuem die Grenzen unseres wissenschaftlichen Erkennens zum Bewußtsein bringen werden. Daß er schon früher Erscheinungen gehabt oder visionär veranlagt gewesen sei, wie man gemeint hat, davon wissen wir nichts. Jetzt schaute er den verstorbenen Christus, der ihm bisher nur ein gottverfluchter Neuerer gewesen, schaute ihn in himmlischer Glorie, mit einem Widerscheine überirdischen Leuchtens auf seinem Angesichte (vgl. 2 Korinther 4, 6). Und diesem äußeren Licht entsprach ein Geisteserlebnis, ein inneres Gotteslicht mit einer Reihe neuer, plötzlich auftauchender Erkenntnisse (Galater 1, 12ff., 1 Korinther 2, 10), die sich sowohl auf das Heilsmittlertum Jesu bezogen, als auch auf seine Berufung zum Gesandten dieses Heilsmittlers — nicht an das jüdische Volk, was, menschlich betrachtet, wohl am nächsten gelegen hätte, sondern an die große, weite Völkerwelt! Und mochte er schon seine neue Erkenntnis Christi als einen nach seiner Vergangenheit unverdienten Akt göttlicher Gnade betrachten, so noch viel, viel mehr seine Berufung zum Heidenapostel. Denn diese ergab sich ihm keineswegs etwa unmittelbar aus seiner Bekehrung, hatte doch bis dahin noch niemand das Problem der Heidenmission systematisch ins Auge gefaßt.[12]) Wenn man sich das alles in Ruhe klar macht, wird man die

[12]) Nach Matth. 24, 14 hatte zwar schon der geschichtliche, nach 28, 19 der auferstandene Christus den Uraposteln den Befehl zur Mission unter allen Völkern gegeben, aber diese Stellen bilden doch wohl nur den Niederschlag einer späteren

ganze Fülle des Damaskuserlebnisses nicht als den sich von selbst ergebenden Abschluß einer inneren Entwicklung des Mannes betrachten dürfen. Von dem einen bereits besprochenen Punkte abgesehen, wissen wir von dieser Entwicklung zu wenig, als daß es methodisch zulässig wäre, das x des Damaskuserlebnisses durch das x jener Entwicklung erklären zu wollen. Man kommt hier wissenschaftlich nur weiter, wie man auch sonst bei schwierigen, an sich unlösbaren Fragen weiterkommt, durch Analogieschlüsse, indem man die Bekehrungsgeschichten und mystischen Erlebnisse anderer Persönlichkeiten heranzieht, die in der Religionsgeschichte eine Rolle gespielt haben. Und da ergibt sich dann, wie das vor allem Emil Mattiesen, ein Nichttheologe, gezeigt hat,[13]) daß wir in solchen Fällen mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit mit dem Einbruch neuer, seelischer Bestände in das Gemütsleben eines Menschen rechnen müssen. Bestände, die aus einem überindividuellen und überbewußten Zusammenhang aller Dinge herstammen. Nur, daß sich diese neuen Komplexe des Seelenlebens, soll nicht die Einheit des individuellen Bewußtseins aufgehoben werden, mit den bereits vorhandenen mannigfach zu mischen pflegen, sie auf diese Weise freilich vielfach neu gestalten.

Das erleben wir auch bei Paulus.

Sein Leben war dem Dienst des angeblich wahren Heilsmittlers, des mosaischen Gesetzes, gewidmet gewesen. Dieselbe Rolle, die dieses bis dahin bei ihm gespielt, spielt nunmehr Christus. Ihm gilt fortan alles Denken und Handeln dieses innerlich so reichen und energischen Menschen. Auch das Gesetz war für Paulus der Heilsmittler gewesen, d. h. der Weg, um Gottes Wohlgefallen zu erringen und dereinst beim großen Weltgericht als gerechtfertigt dazustehn. Für den Rabbinismus bestand das Himmelreich auf Erden darin, daß Gott seinem Volke sein heiliges Gesetz gegeben hatte, und wer es regelmäßig befolgte, z. B. zwei- oder dreimal des Tages die vorgeschriebenen Gebete sprach, der setzte sich damit bei Gott in Gunst, der konnte hoffen, dereinst im Gericht zu bestehn. Das war das Heilsmittlertum des Gesetzes, wie es Paulus bisher vertreten.

Jesus und die Urgemeinde hatten diesen starken Ritualismus nun schon erheblich erweicht, indem der Schwerpunkt der sittlichen Betätigung auf die Erfüllung der Liebespflicht gelegt wurde, selbst auf die Gefahr hin, daß damit die Beobachtung religiös-kultischer Gebote gelegentlich zurückstehn mußte.

Auffassung. Denn nach dem Bericht der Apostelgeschichte denkt ein Petrus oder Johannes gar nicht daran, irgendwie Heidenmission in größerem Stil zu treiben. Es bedarf ganz besonderer Anstöße aus der übersinnlichen Welt, damit sich Petrus in einem Einzelfalle dazu entschließt, unbeschnittenen Heiden wie dem Hauptmann Cornelius und seiner Sippe das Heil zu verkündigen. So sagt denn Petrus in diesem Zusammenhange, Apostelgesch. 10, 42, von dem auferstandenen Christus auch nur: Er hat uns geboten dem (jüdischen) Volke zu predigen. Die in der Pfingstgeschichte erwähnten Proselyten und der nach Kap. 8 vom Evangelisten Philippus bekehrte Kämmerer der äthiopischen Königin werden daher als beschnittene und somit ganz zum Judentum übergetretene Heiden zu werten sein, kommen mithin für unsere Frage nicht in Betracht.

[13]) Vgl. sein epochemachendes Werk: Der jenseitige Mensch, eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung, Berlin und Leipzig 1925, bes. S. 313ff. Für so manche solcher mystischen Erfahrungen ist z. B. das plötzliche Aufleuchten einer ganzen Reihe von neuen Erkenntnissen kennzeichnend.

„Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer," so hatte Jesus den Hauptinhalt des göttlichen Willens mit Worten von Hosea 6, 6 zum Ausdruck gebracht, Matthäus 9, 13 und 12, 7. Die Pharisäer hingegen lehrten, scheinbar viel frömmer: Zuerst kommt unter allen Umständen die Rücksicht auf Gottes Ehre, ihr gegenüber muß jede Rücksicht auf Menschen und deren Wohl ohne weiteres zurückstehen. Hier lag der tiefste Gegensatz zwischen den Rabbinen und dem Meister von Nazareth. Immerhin hatten letzterer und seine ersten Jünger an der Unverbrüchlichkeit des alten Gesetzes und seinem Tempelkult grundsätzlich wenigstens doch noch festgehalten. „Das ging nun so, so lang es ging," d. h. solange, als das Evangelium sich im wesentlichen nur unter Angehörigen des jüdischen Volkes ausbreitete, wenn auch schon eine gewisse Unklarheit über den eigentlichen Wert des Ritualgesetzes dabei mit in den Kauf genommen werden mußte. Sobald sich aber der neue Weg auch unter Heiden verbreitete, wurde die Frage nach dem religiösen Wert von Zeremonien brennend, die den nunmehrigen Anhängern der Lehre durchaus nicht so von vornherein im Blute lagen, wie den geborenen Juden. Und das ist nun das große Verdienst, das sich Paulus um die Gestaltung der christlichen Religion gleich damals in den Zeiten ihres Werdens erworben, daß er hier klar und entschieden reinen Tisch gemacht hat. Zwar der auf Erden wandelnde Christus, das weiß auch er, war „unter das Gesetz geboren", Galater 4, 4. Aber der gekreuzigte und in eine ganz neue Lebenssphäre erhobene bedeutet ihm das Ende des Gesetzes. Es ist von nun an nicht mehr heilsnotwendig, die Heiden brauchen von seinen rituellen Bestimmungen nichts mehr zu erfüllen.

Durch diesen Radikalismus kam der Apostel mit den Säulen der Muttergemeinde zu Jerusalem in schweren Konflikt. Sie waren zwar einsichtig genug, von den bekehrten Heiden keine Beschneidung zu verlangen. Aber sie wollten doch die Herrschaft des Gesetzes insoweit aufrecht erhalten, als sie von den Heidenchristen die Beobachtung derselben vier Reinheitsgebote verlangten, welche in Kap. 17 und 18 des dritten Buches Mosis den im heiligen Lande wohnenden Heiden auferlegt worden waren. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte soll sich Paulus und sein Mitarbeiter Barnabas diesem Verlangen willig gebeugt haben, als sie nach Jerusalem kamen, um hier die Streitfrage wegen der gesetzlichen Verpflichtungen der Heiden zu klären. Wir haben aber eine Paralleldarstellung von des Apostels eigener Hand in Galater Kap. 2, und hier schaut die Sache anders aus. Hier betont er ausdrücklich, daß man damals in Jerusalem zu der Darlegung seines gesetzesfreien Evangeliums nichts hinzuzufügen sich veranlaßt gesehen habe, V. 6, mochten auch gewisse Leute in der Gemeinde am Werke gewesen sein, ihn zu Halbheiten zu bestimmen.

Der Bericht der Apostelgeschichte bedarf daher der Kritik. Es wird an sich schon richtig sein, daß man seinerzeit in Jerusalem bemüht gewesen, die Beobachtung jener vier Reinheitspunkte aus dem dritten Buche Mosis von gewissen Heidenchristen zu fordern, nämlich von den „Brüdern in Antiochien, Syrien und Kilikien", wie es Apostelgesch. 15, 23 heißt. Das bedeutet wohl, daß dies sogenannte Aposteldekret ohne Anwesenheit des Paulus bereits zu einer Zeit aufgestellt worden ist, als die Heidenmission über Syrien und Kilikien noch nicht hinausgedrungen war. Als er dann aber nach Jerusalem kam, da konnte er

schon auf weitere Missionserfolge in Cypern, Pisidien und Lykaonien hinweisen. Und da die Christen dieser Gegenden unter den Adressaten des Aposteldekretes fehlen, wird man annehmen dürfen, daß es eben in eine frühere Zeit fällt, als die Apostelgeschichte berichtet. Bei der Anwesenheit des Paulus in Jerusalem ist es dann nicht mehr erneuert worden.

Obwohl er nun aber mit der Anerkennung seines Standpunktes bei den Säulen der Muttergemeinde schließlich durchgedrungen war, mußte er es hinterher doch noch erleben, daß man schwere Bedenken trug, sich mit Brüdern aus dem Heidentum, die nicht die jüdischen Speise- und Reinheitsgesetze beobachteten, an einen Tisch zu setzen. Aber er ist seinen Weg unbeirrt weiter gegangen. Er mochte wohl für seine eigene Person gelegentlich dem jüdischen Ritualismus, wie er selbst 1 Korinther 9, 20, sagt, Zugeständnisse machen, aber über die Gesetzesfreiheit der Heiden hat er stets die Hand gehalten und sich auch nicht gescheut, als Petrus in dieser Frage zu Antiochien eine zweideutige Haltung einnahm, ihn vor der ganzen dortigen Gemeinde auf das Widerspruchsvolle seines Verhaltens hinzuweisen, weil er in ihm eine heuchlerische Unaufrichtigkeit erblickte, Galater 2, 11ff.

Die innere Kraft aber, das alte Gesetz mit seinen vielen Ritualbestimmungen als heilsnotwendig abzulehnen, zog er aus seinem neuen Verhältnis zu dem neuen Heilsmittler Christus. Daran, daß dieser als ein von Gott Verfluchter am Kreuze gestorben, daran hielt auch der Christ Paulus noch fest. Denn im fünften Buche Mosis (21, 23) stand geschrieben: „Verflucht ist, wer am Holze hängt", und diese Auffassung blieb für den Apostel auch nach dem Damaskuserlebnisse noch maßgebend (vgl. Galater 3, 13), gewann aber für ihn einen neuen Sinn. Es war jetzt nicht mehr der Fluch für eigene Verfehlungen gegen Gott, der Christus getroffen, sondern der Fluch der Sünde überhaupt, den er in stellvertretendem Leiden auf sich nahm, um auf diese Weise die ganze damalige Menschheit von ihren sie von Gott trennenden Vergehungen zu entsühnen.

Im Hintergrund dieser seiner neuen Anschauung stand die düstere Auffassung von der allgemeinen Verbreitung ungesühnter Schuld von Adams Zeiten her, eine Auffassung, die er aus seiner jüdischen Vergangenheit übernahm, aber insofern noch verschärfte, als er auch den Sündenfluch, unter dem sein eigenes Volk stand, stark betonte, Römer 2, 1 ff. Eine solche Anschauung von der gesamten Menschheit als einer einzigen großen Masse des Verderbens findet sich bei dem geschichtlichen Jesus noch nicht. Sie hat auch unbeschadet des großen sittlichen Ernstes, der in ihr steckt, ihre starke Einseitigkeit und nicht selten zu einer ungerechten und lieblosen Beurteilung vor allem des Heidentums Anlaß gegeben. Bei Paulus ist sie aber wichtig als Voraussetzung für seine Erlösungslehre. Durch letztere hat er wie kein anderer dem christlichen Denken fast bis auf den heutigen Tag seinen Stempel aufgedrückt. Es liegen in ihr auch zweifellos große Trost- wie Bußmotive, und doch läßt sich nicht leugnen, daß hier bei aller grundsätzlichen Ablehnung des mosaischen Gesetzes doch wieder ein jüdischer Kultgedanke, der des Gott dargebrachten blutigen Opfers, in das christliche Denken hineingekommen ist.

Schon der geschichtliche Christus hatte der Erlöser sein wollen. Und doch

waren seine Erlösungsgedanken, so weit wir noch sehen können, anders orientiert.[14]) Auch er wollte eine neue Gerechtigkeit und Frieden mit Gott seinem Volke bringen, aber er fühlte sich bevollmächtigt, durchaus ohne den Gedanken an seinen bevorstehenden Tod dem reuigen Sünder die Vergebung seiner Schuld zuzusprechen, wie er das am anschaulichsten durch das Gleichnis vom verlorenen Sohne (Lukas 15, 11ff.) zum Ausdrucke gebracht hat. Nur ganz vereinzelt ist in die Überlieferung seiner Aussprüche die Vorstellung von einer Sühnebedeutung seines Todes eingedrungen, so in die Abendmahlsworte Mattäus 26, 28. Dieser Gedanke ist aber durchaus als das geistige Eigentum erst des Paulus zu betrachten. Bei ihm steht er im Mittelpunkte seiner Heilsverkündigung, und er hat es ausdrücklich betont, Galater 1, 12, daß er diese nur auf inspirativem Wege empfangen hatte, nicht als mündliche Überlieferung von Christus oder den Uraposteln her.[15])

Neben dem Sühnetode Jesu hat er nun seine Auferstehung aus dem Grabe verkündigt. Das war an sich gewiß kein Novum gegenüber der urapostolischen Predigt. Und doch wußte er sich auch in diesem Punkte von menschlicher Überlieferung in wesentlichem unabhängig. Denn den Beweis für Jesu Auferstehung, der ihm vollauf genügte, sah er in dessen Erscheinung, die er vor Damaskus erlebte. Sie muß etwas so Lebensvolles und der Raumwelt Angehöriges gehabt haben, daß Paulus sie nicht etwa bloß als eine aus der himmlischen Welt gewirkte Vision gewertet hat,[16]) wie das der Verfasser der Apostelgeschichte augenscheinlich tut, der die körperhaften Erscheinungen des Auferstandenen schon am Himmelfahrtstage abgeschlossen sein läßt.

Die Auferstehung Jesu ist unserem Apostel nun aber nicht etwa bloß die göttliche Bestätigung der Messianität Jesu, wie den Uraposteln, sondern zugleich die Entbindung positiver, Leben schaffender, göttlicher Kräfte, wie er sie selbst in seiner Damaskuserfahrung erlebt hatte. Auch das war ein Gedanke, der für die Folgezeit von ungeheurer Bedeutung werden sollte. Das Christentum nicht bloß ein Willensappell, auch nicht bloß ein Trost für arme Sünder, sondern zugleich eine Leben schaffende Macht durch die Kraft des heiligen Geistes Christi! Die bloße Vergebung bisheriger Sünden nützt dem Menschen nichts, wenn nicht zugleich die Sünde selbst in ihm tatkräftig überwunden wird. So gibt es auch für den einzelnen Gläubigen, so lehrte Paulus auf Grund seiner eigenen Erfahrung (vgl. Römer 6, 5ff.), ein Auferstehen aus dem Tode, nämlich aus dem Tode von Sünde und Schuld, ein Auferstehen zu einem neuen, nunmehr Gott geweihten, aber auch gesetzesfreien Leben. Denn das Gesetz herrscht nur in dieser Zeitlichkeit (Römer 7, 1), und ihr ist der Christ enthoben. So schattet sich also in dem Schicksal des Gläubigen mutatis mutandis

---

[14]) Vgl. meine Schrift: Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus, Königsberg 1911.

[15]) 1 Korinther 15, 3 sagt er nur, daß er seine Lehre „empfangen" habe. Über etwaige Quellen derselben spricht er dort nicht.

[16]) Über die schwierige Frage nach dem Tatsächlichen dieser Erscheinung habe ich mich in der Zeitschrift für Parapsychologie 1928, Heft 2, S. 95ff. etwas näher ausgesprochen. Es kommt da die Möglichkeit einer sog. Materialisation in Frage. Zur Deutung der Auferstehung Jesu an sich vgl. meine Schrift: Das Geheimnis der Auferstehung Jesu, Leipzig 1921.

das Schicksal Christi ab. Tod und Auferstehen Jesu waren für Paulus nicht bloß geschichtliche Tatsachen einer zurückliegenden Vergangenheit, sondern Leben spendende Kräfte für alle Gegenwart. Er fühlte sich vom Geiste Gottes so stark erfaßt, daß er gelegentlich gleichsam mit Gottes Gedanken zu denken sich bewußt sein konnte, 1 Korinther 2, 10ff. Ja, er wußte sich, zum mindesten in ekstatisch gehobenen Momenten, wie von Christus besessen; vgl. Galater 2, 20, wo er dessen Leben in ihm von seinem gewöhnlichen Glaubensleben im Fleische unterscheidet. Mit solchen Gedanken und Erfahrungen hat die Mystik in das Christentum Einzug gehalten, sofern für ihr Wesen das Zurückdrängen des normalen Bewußtseinsstandes des Gläubigen kennzeichnend ist. Es liegt hier kein Einfluß hellenistischer Mystik vor, wie man gemeint hat, sondern nur die Auswirkung persönlicher Erfahrungen des Apostels.

Zu seinen mystischen Erlebnissen gehörte u. a. das sogenannte Zungenreden, die Glossolalie, d. h. die Fähigkeit in einer ganz neuen, anscheinend erst ad hoc gebildeten Sprache zu reden (vgl. 1 Korinther 14, 18). Auch ein Petrus hat nach Apostelgesch. 10, 46, bei dem Hauptmann Cornelius und seiner Sippe, Zungenrede erlebt. Und auch an sonstigen mystischen Erlebnissen, die auf das Walten des Geistes Gottes zurückgeführt wurden, war die älteste Zeit des Christentums sehr reich, wie ja der Bericht der Apostelgeschichte, mag auch die Legende einiges vergröbert haben, immer wieder zeigt. Ich erinnere nur an das Pfingsterlebnis, das Reden in nicht gekannten, aber bereits existierenden Sprachen, also etwas Ähnliches wie die Glossolalie, aber doch von ihr zu unterscheiden. Mögen sich nun aber bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden ähnliche übernormale Wirkungen gezeigt haben, das wichtige Neue ist hier doch das, daß dem Apostel der Geist Gottes zugleich auch die Kraft eines neuen sittlichen Lebens geworden ist. So bereitet ihm z. B. nach 1 Korinther 7, 7 die geschlechtliche Enthaltsamkeit keine Pein mehr wie in früheren Zeiten.[17]) Die Geisteserfahrung ist damit ethisiert. Sie hat aber zugleich auch eine viel persönlichere Note bei ihm erhalten als in den Erlebnissen der ältesten Gemeinden. Denn für ihn gehören der Geist Gottes und der verklärte Christus noch viel enger und inniger zusammen, als es bisher schon der Fall gewesen.

In der Verkündigung des geschichtlichen Jesus hatte eine sachliche Größe im Mittelpunkt seiner Gedanken gestanden, das messianische Gottesreich, das ihm in gewissem Sinne schon gegenwärtig war, in den leiblichen und seelischen Wirkungen, die von ihm ausgingen. Es widerstrebte ihm, von sich selbst direkt viel zu reden, schon aus einem angeborenen Gefühl der Keuschheit heraus, wie es großen Naturen oft eigen ist. Bei den Uraposteln stand dann seine Person naturgemäß schon viel mehr im Mittelpunkt ihrer Predigt, zumal da durch die Auferstehungserscheinungen und das Pfingsterlebnis der Glaube an ihn neue Nahrung erhalten hatte. Daß aber die seelische, Leben weckende Gemeinschaft mit dem verklärten Christus ein wesentliches Stück urchristlicher Frömmigkeit geworden ist, geht doch im wesentlichen erst auf den Einfluß des Paulus

---

[17]) Ähnlich liegt die Sache in der berühmten, uns von Dr. Doddridge erzählten Bekehrungsgeschichte des 1745 verstorbenen englischen Obersten James Gardiner. Ein Vergleich zwischen beiden Bekehrungsgeschichten ist überhaupt recht lehrreich. Bei Mattiesen, a. a. O., S. 26f., 157, 203, 227.

zurück. Durch ihn als ersten, kann man sagen, hat die christliche Religion die Note des Persönlichen, Warmherzigen bekommen, die zweifellos ihre Stärke ausmacht. Nur läßt sich dabei eines nicht verkennen. Indem die Menschen den Glauben an Christi Person in den Mittelpunkt religiösen Denkens und Fühlens rückten, haben sie es sich manchmal ein wenig leicht gemacht, wenn es galt, die sehr ernsten und strengen Gebote des Meisters im praktischen Leben immer zu befolgen. Und das führt uns nun im Unterschiede von dem verklärten zurück auf den geschichtlichen Christus. Denn wenn Paulus fast nur von dem Gekreuzigten und Auferstandenen gesprochen hat, so kam dabei der auf Erden wandelnde entschieden zu kurz. Die Bedeutung einer so großen, gotterfüllten Persönlichkeit wie Jesus kann ja nicht darin bestanden haben, daß sie vom Schauplatze des Lebens und Wirkens abgetreten, weshalb es denn auch immer wieder die Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft bleiben wird, das, was der auf Erden Wandelnde gewollt und gedacht hat, seine Erlösergedanken wie seine Gebote, möglichst kräftig und deutlich herauszuarbeiten.

Mit gesundem religiösen und sittlichen Instinkt haben sich ja auch sehr bald nach der Zeit paulinischen Wirkens die führenden Köpfe der Kirche bemüht, all die kennzeichnenden Überlieferungen aus Leben und Lehre Jesu zu sammeln, auf die unser Apostel nur sehr wenig Wert gelegt hatte. Denn für ihn war Christus doch im wesentlichen nur der Bürger einer übersinnlichen Welt gewesen, sogar schon, bevor er im Abbilde menschlichen Fleisches auf dieser Erde erschienen war. Früher als alle sonstige Schöpfung erschaffen (Kolosser 1, 15), hatte er in himmlischer Glorie ein vormenschliches Dasein geführt (Philipper 2, 6), ja, wie eine Verkörperung göttlicher Weisheit bei der Weltschöpfung Gott zur Seite gestanden (Kolosser 1, 16) und auch späterhin wie ein Stück göttlicher Vorsehung an der Fürsorge für das jüdische Volk nach seinem Auszug aus Ägypten sich beteiligt (1 Korinther 10, 4); Gedanken, die uns heute sehr fremdartig berühren, die auch der geschichtliche Jesus noch nicht gehegt hat, bei Paulus eben erst anklingen, dann aber ähnlich vom Johannesevangelium vertreten sind und bei der späteren Ausgestaltung der Lehre von der Gottheit Christi ihre Rolle gespielt haben. —

Jesu Heilsmittlertum kommt nun dem einzelnen nur unter Voraussetzung des Glaubens zugute; damit gelangen wir zu einem weiteren wichtigen Punkt der Entwicklung. Wie kein anderer vor ihm hat Paulus den Glaubensgedanken betont, und damit etwas rein Menschliches und allgemein Menschliches, was an Sitten und Überlieferungen eines bestimmten Volkes nicht gebunden war und daher zur Grundlage einer Weltreligion werden konnte.

Auf Grund des Glaubens werden wir gerecht vor Gott (vgl. Römer 3, 28), haben wir teil an der durch Christi Tod vollzogenen Sühne für unsere Sünden. Paulus verlangt von dem Glaubenden zunächst ein gewisses Opfer des Verstandes. So hat er es auch verschmäht, obwohl das neuere Gelehrte nicht glauben wollen, bei der religiösen und philosophischen Weisheit des Heidentums irgendwelche Anleihen zu machen, vgl. 1 Korinther 1, 18ff. Der Gläubige muß sich demütig in die Eigenart göttlicher Heilsveranstaltung finden, die gerade dem Heilsmittler tiefste Erniedrigung nicht erspart hat. Und doch ist der Apostel überzeugt, daß sich dem, der sich durch Gott erleuchten und durch Gottes Tun belehren läßt,

eine Fülle neuer, beglückender Erkenntnisse auftut, so daß er auch in dem scheinbar Widersinnigen jenes irdischen Geschehens eine höhere göttliche Absicht und Weisheit erkennen lernt (1 Korinther 2, 6ff.).

Daß der Mensch aber überhaupt zum rechtfertigenden Glauben gelangt, ist für Paulus Gnade, nur göttliche Gnade, nicht des Gläubigen Verdienst, auch nicht die Tat eines etwaigen freien Willens. Denn an einen freien Willen des Menschen, der das Gute aus eigener Kraft zu tun vermöchte, glaubt der Apostel nicht. Vielleicht, daß der Stammvater der Menschheit ihn gehabt hat, seine Nachkommen haben ihn jedenfalls nicht mehr. Alles ist hier letztlich Gottes Werk, Segen und Unsegen, Sünde und Gerechtigkeit, Glaube und Unglaube. Gott wirket in uns sowohl das Wollen wie das aus gutem Willen geschehende Vollbringen, Philipper 2, 13. Er erbarmt sich, wessen er will, und er verstockt, wen er will, gleich wie der Hafner aus ein und derselben Tonmasse das eine Gefäß zu rühmlicher, das andere zu unrühmlicher Verwendung herzustellen die Macht und das Recht hat (Römer 9, 18. 21). Selbst wenn er uns tadelt, darf ihn niemand wegen seines Verhaltens zur Rede stellen wollen, denn wir besitzen nicht das Recht, irgendwelche Ansprüche ihm gegenüber zu erheben, ebendaselbst V. 19f.

Freilich, wenn er das Böse will, wenn er die Sünde sogar in solchem Maße mehrt, daß sie im Übermaß sündig werde, Römer 7, 13, so geschieht das, um sie als Mittel zum Guten zu benützen, um den Menschen zu demütigen, damit er allein auf die Gnade vertraue. Denn, wo die Sünde zugenommen, da ist die Gnade noch viel reicher geworden, Römer 5, 20. „Gott hat sie alle in den Ungehorsam eingeschlossen, damit er sich ihrer alle erbarme," ebendaselbst 11, 32.

Nach dem Zusammenhang der letzteren Stelle bezieht sich das in deutlicher Weise allerdings nur auf das jüdische Volk, auf dessen Gesamterrettung im baldigen Endgericht er in der Tat glaubt hoffen zu dürfen, ebendaselbst V. 26. Ob er eine ähnliche Erwartung auch in betreff der Heiden gehegt hat, ist nicht so klar, ja nicht einmal wahrscheinlich, da er immer wieder mit der Möglichkeit rechnet, daß Menschen im letzten Gericht verloren gehen können. Und zwar dürfte er dann an eine völlige, wenn auch vielleicht nur allmähliche Vernichtung der Sünder gedacht haben. Von ewigen Höllenstrafen spricht er niemals. Dadurch unterscheidet er sich von dem geschichtlichen Jesus. Das Endziel aller Entwicklung ist ihm, daß Gott in allen, die schließlich noch am Leben sind, alles sei, 1 Korinther 15, 28.

Übrigens finden wir doch auch Stellen in seinen Briefen, an denen er den freien Willen der Menschen vorauszusetzen scheint; besonders da, wo er alttestamentarisches Anschauungsmaterial verwendet. Man nehme etwa das eindrucksvolle Zitat aus dem zweiten Jesaja in Römer 10, 21, wo sich Gott selber darüber beklagt, daß er den ganzen Tag vergebens nach seinem ungehorsamen und widerspenstigen Volke die hilfsbereiten Arme ausgestreckt habe! Trotzdem ist nicht zu verkennen, wie stark ein Paulus das Schicksalhafte in der Menschheitsentwicklung betont. Gedanken, die bei dem geschichtlichen Jesus eben erst leise anklingen (Matthäus 11, 25; 22, 14; 25, 34), in der Folgezeit innerhalb der christlichen Kirche aber immer wieder sehr wichtig geworden sind. Dabei sind dann ja einige Denker, wie z. B. Schleiermacher, nicht davor zurückgeschreckt, an das schließliche Heil aller Menschen zu glauben, mag es

sich auch zum Teil erst nach einer jenseitigen Entwicklung an ihnen verwirklichen.

Einen weiteren Beitrag zur Gestaltung der christlichen Religion hat dann Paulus durch seine Sakramentslehre geliefert. Gerade durch seine beiden Sakramente, Taufe und Abendmahl, konnte der neue Glaube einen erfolgreichen Wettbewerb mit den damals weit verbreiteten heidnischen Mysterienreligionen und ihren Waschungen, Weihen und sakralen Mahlzeiten aufnehmen. Für die Auffassung des Apostels aber von diesen beiden heiligen Handlungen ist vor allem das bedeutsam, daß er die ihm so wichtigen Gedanken von der Heilskraft des Todes Christi auch zum Verständnis von Taufe und Abendmahl verwertet hat.

Die Ausbreitung der ersteren hatte damals noch nicht ganz gleichen Schritt mit der Verbreitung des Christentums überhaupt gehalten, vgl. z. B. Apostelgeschichte 18, 25, wo erzählt wird, daß der von Ägypten nach Kleinasien kommende Christ Apollos erst hier von der christlichen Taufe etwas hört. Paulus hat sie auch nicht für so wichtig wie Verkündigung der Heilsbotschaft selbst erachtet (1 Korinther 1, 14 bis 17). Sie war damals noch nicht eine Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes wie in der späteren, kirchenrechtlich dann allein gültigen Form, sondern nur auf den Namen des Herrn Jesus. In dieser Hinsicht stimmen Paulus und die Urgemeinde durchaus miteinander überein. Vgl. z. B. Apostelgeschichte 2, 38 mit Galater 3, 27. Die bekannte Stelle Matthäus 28, 19, nach welcher der auferstandene Christus die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes gefordert haben soll, hat in dieser Form wohl gar nicht im ursprünglichen Text des ersten Evangeliums gestanden, sondern ist erst der Niederschlag einer späteren Auffassung, etwa aus dem zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts.[18])

Die Taufe wird in der Regel ein wirkliches Untertauchen in Wasser gewesen sein. Daran hat dann Paulus mit seiner besonderen Ausdeutung angeknüpft. Sie ist ihm gleichsam ein Ertränken, eine Taufe auf Christi Tod, ein mit ihm Sterben und Begrabenwerden, dem aber ein Mitauferstehen zu neuem Leben auf dem Fuße folgt, Römer 6, 3 Kolosser 2, 12. So ist dem Apostel die Taufe nur die äußere Seite des inneren, entscheidenden Vorganges, der sich in dem gläubig gewordenen Subjekt abspielt, wenn es erstmalig den Einbruch neuer seelischer Komplexe und damit den Tod des alten und die Erschaffung des neuen Menschen in sich erlebt. An irgendwelche magischen Wirkungen, die gerade durch das Wasser vermittelt wären, hat dabei Paulus schwerlich gedacht. Das wesentliche bei der Heilsaneignung bleibt ihm immer der Glaube. So ist von diesem an der genannten Kolosserstelle auch ausdrücklich die Rede. Wie wenig er an eine unmittelbare Wirkung des Wassers denkt, dürfte auch daraus hervorgehen, daß er zweimal von einer Wassertaufe redet, ohne daß diejenigen, denen diese Taufe zugute kommen sollte, in direkte Berührung mit dem Wasser kommen. So wird 1 Korinther 15, 29 die stellvertretende Taufe Lebender für bereits Verstorbene erwähnt und fünf Kapitel vorher, V. 2, die einstmalige Taufe der

[18]) Ursprünglich lautete wahrscheinlich, wie wir dem Kirchenhistoriker Eusebius entnehmen können, die Stelle nur so: „Gehet hin und machet alle Völker in meinem Namen zu Jüngern, indem ihr sie lehret, alles zu halten, was ich euch befohlen habe.“

Israeliten nach ihrem Auszuge aus Ägypten. Sie ließen sich damals, wie Paulus in kühner Analogie zur christlichen Taufe schreibt, durch Wolke und Meer auf Mose als ihren Erretter taufen: die Wolke beschirmte und führte sie, und das Wasser des Schilfmeeres stand wie eine Mauer zu beiden Seiten, so daß sie, ohne von ihm benetzt oder gar ertränkt zu werden, durch es hindurchschreiten konnten. Wasser und Wolke sind dabei nur als die sinnlich wahrnehmbaren Repräsentanten der Gnadenhilfe Gottes gedacht. — Von einer Säuglingstaufe hören wir bei Paulus, wie überhaupt im Urchristentum, noch nichts. Wenn man aber später immer wieder darum gestritten hat, ob mit der Taufe, auch der Kindertaufe, eine Wiedergeburt des Menschen gegeben sei, so bildet die Grundlage für diese Erörterung letzten Endes der paulinische Gedanke von der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft des Täuflings mit seinem Heilande.

In noch höherem Maße aber als der Taufe hat Paulus dem christlichen Abendmahle das Gepräge seines Geistes, seiner Heilsauffassung gegeben. Die ursprüngliche Feier, die Jesus selbst beim letzten Paschamahle, seinen gewaltsamen Tod vor Augen, veranstaltete, war wohl nur eine schlichte Abschiedsfeier für den engsten Jüngerkreis. Das Lukasevangelium berichtet darüber 22, 17 bis 19a:

„Er ergriff einen Kelch, sprach das Dankgebet und sagte: Nehmet ihn und lasset ihn unter euch kreisen. Denn ich sage euch: Ich werde von nun an vom Gewächs des Weinstockes nicht trinken, bis daß das Reich Gottes gekommen sein wird. Dann nahm er Brot, sprach das Dankgebet, zerbrach es und reichte es ihnen, indem er sagte: Dieses ist mein Leib," d. h. wohl nach dem zugrunde liegenden, nicht ganz eindeutigen aramäischen Ausdruck: „Dieses Brot bedeutet mein Selbst, ist ein Abbild meines Wesens." Noch einmal also sollten sie sich all der Lebenskräfte bewußt werden, die von ihm ausgegangen. Auch dem kananäischen Weibe gegenüber hat er sich ja in Anbetracht seiner Wirksamkeit als nährendes Brot bezeichnet, Matthäus 15, 26.

Was wir bei Lukas in den gewöhnlichen Texten dann noch weiter lesen, in V. 19b und 20, fehlt in mehreren wichtigen Handschriften und hat nach dem Urteil der überwiegenden Mehrheit der Textkritiker noch nicht zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums gehört. Es läßt sich auch leicht als spätere Einfügung aus dem paulinischen Abendmahlsbericht, aus 1 Korinther 11, 24b, 25a, erkennen und verrät sich schon dadurch als nicht ursprünglich, daß hier Jesus noch einen zweiten Kelch kreisen läßt, obwohl jener erstere schon deutlich als ein Abschiedsbecher von ihm gekennzeichnet worden war.

In der kleinen Szene, die Lukas schildert, fehlt noch der Gedanke an eine Sühnekraft des Todes Jesu, anders der paulinische Abendmahlsbericht. Hier haben wir eine deutliche Parallele einerseits zwischen dem Wein und Jesu Blut, das vergossen werden soll, anderseits zwischen dem Brot und seinem Körper, der in den Tod gegeben werden soll. „Dieses bedeutet meinen Leib, der euch zum Heile dient", so lauten da die entsprechenden Brotworte, und der eine Kelch mit dem roten Wein, aus dem er mit ihnen noch einmal zusammen trinkt, ist hier nicht mehr das schlichte Sinnbild der Gemeinschaft, die sie alle noch miteinander verbindet, sondern soll das neue Testament Gottes darstellen, das nur auf Grund des demnächst zu vergießenden Blutes Christi rechtskräftig

wird. Da haben wir eine doch wohl spätere, mehr gekünstelte Auffassung vor uns, für die sich der Apostel allerdings auf eine besondere Inspiration berufen zu können glaubt (Ich hab's vom Herrn empfangen, ebendaselbst V. 23), die aber im wesentlichen aus seinem eigenen Unterbewußtsein stammen dürfte. Zugleich läßt er Jesum hier zweimal die Worte sprechen: „Dieses (d. h. das eine Mal das Brot, das andere Mal den Kelch) nehmt zum Anlaß, meiner zu gedenken", nämlich in Worten zu gedenken, indem ihr, wie sogleich zur Erläuterung hinzugefügt wird, „den Tod des Herrn bis zu seiner Wiederkunft feierlich verkündigt", V. 26.

So weit der paulinische Abendmahlsbericht. Das Essen des Brotes und Trinken des Kelches erscheint hier also nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel, als Anlaß, zum Gedenken an Jesu Tod, wie das ja an sich auch dem ursprünglichen Sinn der Feier in der letzten Nacht des Lebens Jesu entsprach. Nur, daß Paulus diesen Tod als Opfertod faßt, durch welchen ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen besiegelt werden soll. Auch hier wird man keine magische Auffassung aus seinen Worten herauslesen dürfen; als ob ein wirkliches Genießen von Leib und Blut Jesu statthaben sollte. Beide existierten gar nicht mehr zur Zeit der paulinischen Abendmahlsfeiern. So konnten sie nur in Brot und Wein ihre Vertreter haben. Der in den Tod gegebene Leib Christi war ein „Abbild sündigen Fleisches" gewesen, Römer 8, 3, und nachdem jener in diesem Leibe den Straftod für die Sünde erlitten, ein für alle Mal erledigt. Der Verklärte lebte, gerade nach paulinischer Anschauung, in einem ganz andersartigen, pneumatischen Leibe, 1 Korinther 15, 44ff., ohne „Fleisch und Blut", die nur dieser Welt angehören.

Wie bedeutungsvoll nun der paulinische Typus der Abendmahlsauffassung schon in den ältesten Zeiten geworden ist, zeigt sich darin besonders, daß unter seinem sichtlichen Einfluß auch die entsprechende Darstellung in den beiden ersten Evangelien steht, wenigstens, was die Ausdeutung des Kelches anlangt, Matthäus 26, 28, Markus 14, 24. Nichtsdestoweniger wird uns Lukas hier doch den getreueren, älteren Bericht aufbehalten haben — wie auch in so manchen anderen Punkten der synoptischen Überlieferung.[19])

Und nun die Ethik des Apostels! In wiefern hat auch sie dem werdenden Christentum ihr Gepräge gegeben?

Die sittliche Betätigung der Gläubigen scheint hier freilich zunächst recht bedeutungslos zu sein, wenn man die paulinische Lehre von der Erwählung und der Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Betracht zieht. Denn ebensowenig wie durch kultische Frömmigkeit kann sich der Mensch von sich aus durch sittliche Taten, so lehrte der Apostel, das Heil bei Gott erwerben. Dazu steckt in ihm zu viel Böses, mag er nun Jude oder Heide sein. Denn Gott hat alles unter die Sünde gestellt.

Aber Gott schafft auch, durch den Geist des auferstandenen Christus, eine neue Menschheit! So ist für Paulus das letzte Hochziel, das er durch seine Missionsarbeit in seinen Gemeinden erreichen will, nicht bloß der gläubige,

[19]) Wie weit dieser ältere Typus der Auffassung in der alten Kirche noch nachgewirkt hat, dieser reizvollen Frage nachzugehen, ist hier leider nicht der Ort. Vergleiche Lietzmanns 1926 in Berlin erschienene Schrift: Messe und Herrenmahl.

sondern auch der sittlich geläuterte, wahrhaft geheiligte Mensch, der ein Leben in selbstverleugnender Liebe und Selbstzucht zu führen weiß. Die so hervorstechend ethische Seite der Verkündigung des geschichtlichen Jesus findet bei Paulus ihre verständnisvolle Fortsetzung, und das darf keinesfalls übersehen werden. Die neue Sittlichkeit des Christen trägt hier zwar nichts dazu bei, das positive Verhältnis, in dem er zu Gott steht, irgendwie zu begründen. Sündenvergebung, Rechtfertigung erfolgt nur auf Grund des Glaubens und der Sühnetat Christi. Aber wenn Jesus gesagt hat: „Wem viel gegeben, von dem wird auch viel gefordert werden" (Lukas 12, 48), so hätte sich auch Paulus dieses Wort zu eigen machen können. Gerade, weil dem Gläubigen Gottes Gnade reichlich zuteil geworden, und er von ihr die Kraft zu einer reineren, besseren Lebensführung bekommen hat, gerade weil er steht, muß er zusehen, daß er nicht falle, 1 Korinther 10, 12, muß er gegen alle Versuchungen zu sittlicher Laxheit, Rücksichtslosigkeit, Hochmut und Eigendünkel gefeit sein. Im Weltgericht entscheiden nur Taten, sowohl nach Paulus, wie nach Jesus, und zwar Taten, die aus reiner Gesinnung entsprungen sind, vgl. Matthäus 7, 21 bis 23; 16, 27; 25, 31 bis 46. — 1. Korinther 4, 5. 2 Korinther 5, 10, Römer 2, 6. 16. So wird auch 1 Korinther 13, 13 die Liebe höher als der Glaube gewertet.

Was die Sittenlehre des Apostels im einzelnen anlangt, so ziehen sich naturgemäß mancherlei Fäden hin, die die Forderungen Jesu und die des Paulus miteinander verbinden. Wie für jenen — vgl. seine Kritik an der pharisäischen Frömmigkeit — so ist auch für diesen alles äußere Tun nur nach innerer Gesinnung und Überzeugung zu werten. Durch diesen Grundsatz hat die christliche Sittlichkeit mit Recht einen subjektiv-individuellen Faktor erhalten. „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde", schreibt Paulus in seiner lapidaren Weise Römer 14, 23. Das gleiche gilt von dem, was nicht aus der Liebe kommt, mag es auch noch so sehr den Anschein von Selbstentäußerung erwecken. Es kann jemand sein ganzes Vermögen opfern, ja, kann sich gleich jenen drei Männern von Daniel 3, 12ff., dem Flammentode preisgeben, und doch kann solch eine Tat durchaus wertlos sein, wenn die Liebe dabei fehlt, 1 Korinther 13, 3.

Wenn ferner Jesus die Feindesliebe gefordert hat, so lesen wir auch bei Paulus: „Segnet, die euch verfolgen," Römer 12, 14. Und wenn jener das Verlangen aufstellt, man solle zugefügtes Unrecht willig ertragen, so schreibt auch Paulus, als er die Prozeßsucht der Korinther mit scharfen Worten tadelt: „Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum läßt ihr euch nicht lieber berauben? Aber ihr verübt an anderen Unrecht und Raub, und noch dazu an Brüdern!" 1 Korinther 6, 7f. Und wie Jesus an den baldigen Zusammenbruch aller Dinge glaubte und für einen positiven Neubau des Staats- und Gesellschaftslebens wenig Interesse zeigte, so ähnlich auch Paulus. Jeder bleibe in der Stellung, in der ihn Gott berufen hat, auch der Sklave. Eine etwaige Möglichkeit, freizukommen, mache er sich nicht zu nutze, 1 Korinther 7, 21 bis 24.

Bei schärferem Zusehen zeigen sich hier nun aber doch schon leise Abwandlungen der Sittenlehre Jesu, so daß auch nach dieser Richtung hin der Fortgang der Entwicklung nicht zu verkennen ist. Bei allem sich Beugen unter die Autorität Christi ist Paulus doch auch auf ethischem Gebiet ein selbständiger

Denker. Er hatte es, was bei Jesus ja noch nicht der Fall gewesen, schon mit bestimmten, mehr oder minder organisierten Gemeinden in verschiedenen Teilen des römischen Weltreiches zu tun. So ist er doch schon mehr der Mann der Praxis des wirklichen Lebens gewesen, mehr als sein Meister, der nur grundsätzlich gewisse Gedanken der Selbstverleugnung bis zu ihrer äußersten Folgerichtigkeit durchdacht hatte, der Bedürfnisse der gegenwärtigen Welt nicht achtend, weil er mit aller Glut seines Herzens an die Nähe der kommenden glaubte. Hatte dieser die römische Weltherrschaft nur gerade so toleriert, so sieht Paulus in dem Walten der heidnischen Obrigkeit geradezu eine von Gott eingesetzte Ordnung, und es ist ihm Gewissenssache, sich hier unterzuordnen, Römer 13, 1 bis 5. Eine deutliche Unterscheidung der Pflichten gegen den Staat und der Pflichten gegen Gott, wie in dem bekannten Wort Jesu über die Entrichtung der Kopfsteuer, Matthäus 22, 21, wäre schwerlich in seinem Sinne gewesen.

Eine Sozialethik findet sich auch bei Paulus noch nicht, wohl aber die Anfänge einer Gemeindeethik. Der einzelne soll sich innerhalb seiner christlichen Gemeinde, und die einzelne Gemeinde innerhalb der Gesamtgemeinde als Glied eines großen Ganzen fühlen, dem es sich einzuordnen gilt. Besonders im ersten Korintherbriefe hat der Apostel einseitigem Individualismus gegenüber nach verschiedenen Richtungen hin diese Gedanken zur Herrschaft zu bringen gesucht, 12, 12ff.; 4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 33.

Die Forderung schlechthiniger Armut, die Jesus an seine Jünger gestellt hatte, fehlt bei Paulus, einen so großen Opfersinn er seinen Gemeinden auch zumutet, indem er sie z. B. auffordert, für die armen Brüder in Jerusalem reichlich zu spenden. Ein Gedanke, wie der in der Bergpredigt ausgesprochene, daß man dem Gegner sogar noch mehr einräumen solle, als er fordere, Matthäus 5, 40f., hat bei Paulus keine Parallele. Und wenn der Meister gegenüber pharisäischer Leichtfertigkeit für die Unauflöslichkeit der Ehe mit aller Entschiedenheit eingetreten war[20]) — Paulus widerspricht dem nicht, nennt aber doch schon, mit schärferer Berücksichtigung der Wirklichkeiten des Lebens, einen berechtigten Ehetrennungsgrund. Wenn in einer gemischten Ehe zwischen einem christlichen und einem nichtchristlichen Teil der letztere die Auflösung der Ehe durchaus wünscht, so soll sich der gläubige Teil dem nicht widersetzen. Er ist nicht der Sklave des anderen, und man kann von ihm nicht verlangen, daß er in dauerndem Unfrieden leben soll, denn — „zum Frieden hat uns Gott berufen", 1 Korinther 7, 12 bis 16. Paulus weiß sehr wohl und bringt das auch zum Ausdruck, daß er hier nur seine persönliche Meinung vertritt, kein Gebot Christi. Und doch besitzt er die Tapferkeit, sich offen so auszusprechen, wie er über die Sache denkt. Leider fehlt bei ihm in der ganzen Erörterung der Ehefrage der wichtige Gesichtspunkt Jesu, daß die Ehe mit ihrer fleischlichen Einheit der Ehegatten etwas Gottgewolltes ist, Matthäus 19, 4 bis 6. Er betrachtet sie

[20]) Im ersten Evangelium 5, 32; 19, 9, scheint Jesus freilich die Untreue der Frau als berechtigten Ehetrennungsgrund gelten zu lassen. Es wird sich hier aber doch wohl nur, wie besonders die Parallelen, Markus 10, 11, Lukas 16, 18 und 1 Korinther 7, 10f. zeigen, um eine spätere Abschwächung des harten Grundsatzes Jesu innerhalb der urchristlichen Überlieferung handeln.

nur als Notbehelf gegenüber den Gefahren der Unzucht, 1 Korinther 7, 2, und stellt den ehelosen Stand höher.

Auch noch in einem anderen Punkte weicht Paulus bewußt von Jesus ab, das ist in der Frage nach einem äußeren Entgelt für seine Tätigkeit als Missionar und Seelsorger seiner Gemeinden. Schon Jesus hatte seinen Jüngern verboten, wenn sie als Prediger des Evangeliums durch die Städte Israels zogen und Kranke heilten, dafür irgendwie Geld anzunehmen, Matthäus 10, 8. Aber das nötige Essen und Trinken sollten sie sich doch von denen vorsetzen lassen, bei denen sie einkehrten, und die sie freundlich aufnahmen, Lukas 10, 7f. Paulus geht hier noch einen Schritt weiter. Er will in den Gemeinden, in denen er wirkt, ganz frei und unabhängig dastehn, niemand zur Last fallen, 2 Thessalonicher 3, 8, 2 Korinther 11, 9, zumal er in mancher Stadt ziemlich lange verblieb, was Jesus für die Missionstätigkeit seiner Zwölfe wohl nicht in Aussicht genommen hatte, vgl. Matthäus, 10, 23. Durch seiner Hände Arbeit suchte er sich daher seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Denn er war wohl, noch von der Zeit seiner rabbinischen Studien her, gelernter Lederarbeiter und Verfertiger von Zelten (Apostelgesch. 18, 3), der das Leder für sie einkaufte, zuschnitt und dann zusammennähte. Diese handwerkliche Tätigkeit neben der Fülle seiner sonstigen Arbeiten ist ihm gewiß oft recht sauer geworden, so daß er selbst die Nacht zu Hilfe nehmen mußte, 1 Thessalonicher 2, 9. Sie war ihm aber sein Ruhm und sein Stolz. Den sollte ihm niemand rauben. Niemand sollte sagen, daß er aus anderen als rein idealen Gründen das Evangelium verkündige, daß er einen Erwerb daraus mache. Er war sich ja auch bewußt, nicht freiwillig Missionar geworden zu sein, so daß er nun mit gutem Gewissen einen Lohn dafür hätte einheimsen können. Eine Stimme aus der höheren Welt hatte ihn gerufen. Da gab es für ihn keine Wahl, ihr mußte er folgen, gehorsam wie ein Sklave, der ein Haushalteramt übertragen bekommt. So konnte sein Lohn nur darin bestehen, keinen Lohn anzunehmen, 1 Korinther 9, 15 bis 18. Nur solche Gemeinden, die ihm innerlich sehr nahe standen, haben ihn gelegentlich unterstützen dürfen, aber immer nur dann, wenn er nicht in ihrer Mitte weilte, 2 Korinther 11, 8; Philipper 4, 15.

Diese weitgehende Anspruchslosigkeit ist überhaupt für unseren Apostel sehr kennzeichnend. Gewiß, er hat sich ehrlich gefreut, wenn es ihm im Leben einmal gut erging, vgl. Philipper 4, 10 bis 12, aber ebenso groß war seine Leidenswilligkeit, ja Leidensfreudigkeit, Kolosser 1, 24 u. a. St. Und das war nicht das geringste, womit er seinen Beitrag zur Befestigung und zum Ausbau der christlichen Religion geleistet hat. Jede große Bewegung braucht ihre Märtyrer, zum Zeichen dafür, daß sie die Menschen in die Tiefe ihrer Seele führt. Schon der Meister selbst hat damit gerechnet, daß seine Jünger verfolgt werden würden. Aber nicht nur das, sondern er hat auch die höhere, gottgegebene Notwendigkeit die darin lag, erkannt und sie deswegen selig gepriesen, Matthäus 5, 10f. Auch Paulus war ein Märtyrer, nicht bloß durch seinen Tod, von dem wir wenig wissen, sondern vor allem durch sein Leben, als Gesandter seines Herrn. Man lese nur z. B. die Schilderung seiner Leiden im elften Kapitel des zweiten Korintherbriefes. Man sieht dann, wie Furchtbares er oft hat durchmachen müssen. Nur weil ihn seine rücksichts- und gedankenlosen Gegner aufs äußerste gereizt hatten,

hat er sich darüber bei aller sonst geübten Zurückhaltung hier einmal ausführlich ausgesprochen. Er schreibt, V. 23 bis 28:

„Diener Christi sind sie? Ich bin närrisch genug zu behaupten: Ich erst recht!
Durch Mühsale noch mehr,
durch Gefangenschaften noch mehr,
durch Schläge ganz besonders, durch Todesnöte gar oft!
Von den Juden habe ich fünfmal Stockschläge, vierzig weniger einen, empfangen,
dreimal hat man mich mit Ruten gezüchtigt,
einmal gesteinigt.
Dreimal habe ich Schiffbruch gelitten,
bin Tag und Nacht auf dem hohen Meere umhergetrieben!
Durch Wegfahrten gar oft (habe ich mich als Diener Christi erwiesen),
durch Fährnisse von Flüssen her,
durch Fährnisse von Räubern,
durch Fährnisse vom eignen Volk,
durch Fährnisse von Heiden,
durch Fährnisse in der Stadt,
durch Fährnisse in der Einsamkeit,
durch Fährnisse auf dem Meere,
durch Fährnisse seitens falscher Brüder,
durch Arbeit und Mühsal,
mit vielen schlaflosen Nächten,
mit Hunger und Durst,
mit zahlreichen Fasten,
mit Kälte und Blöße!
Neben allem übrigen der tägliche Zulauf zu mir, die Sorge um alle Gemeinden!"

Aber Paulus hat das alles willig ertragen. Die Stimme hatte ihn gerufen. Ihr mußte er folgen.

Der Islam

Von

Friedrich Kraelitz

Das jüngste der großen Systeme, die das Verhältnis des Menschen zu Gott regeln und sich im Laufe der Zeit zu Weltreligionen entwickelt haben, ist der Islam. Wie schon das Wort anzeigt, das arabisch ist und „Unterwerfung, Hingabe an Gott" bedeutet, hat der Islam seinen Ausgang von der arabischen Halbinsel genommen, einem Lande, in welchem endlose Sandwüsten, durchglüht von einer brennenden Sonne, mit Oasen und Tälern voll funkelnder Pracht, erfüllt von Wohlgerüchen und durchzogen von erfrischenden Quellen, abwechseln. Dieser Kontrast in der Natur ist so recht geeignet, den primitiven Nomaden zum Nachdenken und Grübeln anzuregen und in ihm den Gedanken aufkommen zu lassen, seinen Schöpfer zu suchen, der sich in diesen Großartigkeiten verbirgt. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn uns dieses Land einen Religionsstifter geschenkt hat, dessen Lehre an ethischem und philosophischem Gehalt an die übrigen Weltreligionen — ich denke dabei vor allem an das Christentum und den Buddhismus — zwar nicht heranreicht, die aber wie keine zweite so unverfälscht den Stempel ihrer Heimat an sich trägt.

Die arabische Halbinsel, von den alten Kulturzentren Syrien und Babylonien durch Wüsten getrennt, tritt als Ganzes verhältnismäßig spät auf den Schauplatz der Geschichte. In lebhaftem Verkehr mit der übrigen Welt stand bloß Südarabien, das eine alte Kultur besaß und in ständigen Beziehungen zum Reiche der Abessinier stand. Nordarabien, das in alter Zeit zwei Reiche, das nabatäische von Petra und das von Palmyra, dessen letzte Königin Zenobia sogar den Römern als Rivalin entgegentrat, hervorgebracht hatte, stand in nachchristlicher Zeit vorwiegend unter dem Einflusse des byzantinischen und persischen Reiches. Die hier angesiedelten Stämme versahen als Vasallen dieser beiden Reiche den Grenzschutz gegen die Einfälle anderer blutsverwandter Horden. Auch das Reich der Lahmiden, das sich zu Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr. mit der Hauptstadt Hira gebildet hatte, mußte die persische Oberhoheit anerkennen. Südarabien hatte in nachchristlicher Zeit seine alte Bedeutung und Stellung fast gänzlich eingebüßt, hier gewann namentlich das Judentum großen Anhang, so daß im Jahre 520 n. Chr. sogar ein jüdischer König Jūsuf dū Nuwās den Thron in Saba bestieg. Dieser verlor aber bald die Herrschaft an die Abessinier, die von Byzanz unterstützt wurden. Etwa 50 Jahre nach diesen Erfolgen der Abessinier riefen die Südaraber die Perser zu Hilfe und vertrieben mit ihrem Beistande die Fremdherrscher. Die Perser blieben aber im Lande und zogen 579 n. Chr. den gesamten Distrikt als persische Provinz unter einem Statthalter ein.

Die Bewohner der arabischen Halbinsel gehören durchwegs zur semitischen Rasse und lebten, in Stämme geteilt, als Viehzüchter in völliger Unabhängigkeit und fast unberührt von den sie umgebenden Kulturen. Nur ein Teil siedelte in Städten und vermittelte den Karawanenhandel nach Syrien, Yemen und dem Persischen Meerbusen. Die einzelnen Stämme bekriegten sich fortwährend, oft aus ganz nichtigen Gründen und nur während gewisser heiliger Monate ruhten die Waffen. Als schätzenswerte Charaktereigenschaften dieser Wüstensöhne, bei denen der Familiensinn und das Stammesbewußtsein besonders stark ausgeprägt waren, erscheinen uns Einfachheit der Sitten, Gastfreundschaft, Ritterlichkeit und Tapferkeit, denen aber als Schattenseiten Raublust, Grausamkeit und Treulosigkeit gegen Fremde gegenüberstehen. Ihre einzige geistige Betätigung, die Poesie, war hoch ausgebildet; ihre Produkte schmückten nicht selten in goldenen Lettern geschrieben die Wände der Tempel. Ich möchte als Beispiel hier nur die berühmten Muʿallaḳāt, d. h. die an den Hals gleich Perlen gehängten oder sieben Preisgedichte erwähnen, deren hohen poetischen Wert auch Goethe in seinen Noten zum Westöstlichen Diwan anerkannt hatte.

Während in politischer Hinsicht, wie wir gesehen haben, Nord- und Südarabien durchaus kein einheitliches Gepräge zeigen, können wir in religiöser Beziehung eine gewisse Übereinstimmung zwischen nord- und südsemitischen Religionsbegriffen vor dem Islam feststellen, die höchstwahrscheinlich auf eine ihnen zugrundeliegende urarabische Religionsform zurückgeht. Neben den Resten eines alten Gestirnkultus, namentlich im Süden, finden wir überall eine Verehrung verschiedener Götter, und zwar hatte jeder Stamm seine besondern Stammesgottheiten. Diese Götter sind ihrem Grundcharakter nach oberirdische Wesen, die dem Menschen in seinem schweren Daseinskampfe wohl helfen, nicht aber die Schrecken des Todes durch eine Hoffnung auf ein Jenseits mildern können. Für ein Leben nach dem Tode, wie für eine geistig gedachte Seele hatte man keine Begriffe. Die Persönlichkeit des einzelnen Individuums hielt sich nach ihrem Glauben für einige Zeit noch im Gehirn und konnte nach der Vorstellung der Beduinen sich unter der Gestalt eines grünen Vogels äußern. Während die Götter im allgemeinen als Freunde des Menschen galten und ihn in allen Lebenslagen förderten, gab es gewisse dämonische Mächte, die seine ausgesprochenen Übelwoller und Feinde waren. Zu diesen gehörte außer den sogenannten Dschinn und Ghūle vor allem die verkörperte Schicksalsmacht „Manāt“. Um sie für die arme Menschheit günstiger zu stimmen und zu ihr beten zu können, versetzten einige Völker, wie die Nabatäer und Palmyrener sie unter die Tempelgötter; der primitive Sohn der Wüste aber wußte sich ihr gegenüber keinen besseren Trost als lebensverachtende, fatalistische Gesinnung.

Auch in den Kultformen sehen wir einen Zusammenhang zwischen Nord- und Südarabien. Im Norden wurden die Götter meist unter der Form eines durch Farbe und Form besonders auffallenden Steines, Felsens oder Baumes im Freien verehrt, im Süden als menschenähnliche Statuen im Innern von besonderen Gotteshäusern. Beide Formen fanden sich sonderbarerweise in der Hochburg arabischen Heidentums, in Mekka, vereinigt, wo die Ḳaʿba, d. h. Würfel, ein kleiner viereckiger Tempelbau, sowohl eine Götterstatue im Innern als auch einen heiligen Stein in der Umfassungsmauer eingebettet hatte. Zum Kultus gehörten auch Fasten

und verschiedene Gebete. Man hielt drei Hauptfasten ein, ein neun-, ein sieben- und ein dreitägiges und betete um Sonnenaufgang, zu Mittag und gegen Sonnenuntergang, wobei man das Antlitz der Ḳaʿba zuwandte.

In Mekka nun, dem Sitze reinsten Arabertums und seines Nationalheiligtums der Ḳaʿba, erblickte der Stifter des Islams, Mohammed, d. i. der Gelobte, im Jahre 570 n. Chr. das Licht der Welt. Sein Vater ʿAbd-allāh, der dem mächtigen und berühmten Stamm der Ḳoreischiten angehörte, starb noch vor der Geburt des Knaben und hinterließ ein nur kleines, zumeist aus Vieh bestehendes Vermögen. Seine Mutter Āmina entstammte der Familie Sohra. Mißliche Verhältnisse und Krankheit zwangen sie, nach dem Tod ihres Ernährers ihren Sohn einer Beduinin Ḥalīma aus dem Stamme Saʿd ben Bakr zu übergeben, die ihn mit sich in die Steppe nahm. Da uns über den ersten Lebensabschnitt Mohammeds nur dürftige Kunde überliefert wurde, bemühten sich die alten Schriftsteller, diese Lücken durch Legenden auszufüllen, wie ja auch die christliche Legende die mangelhaften Berichte über Christi Jugend durch die sogenannten Kindheitsevangelien zu ergänzen versuchte. Eine dieser frommen Erzählungen sei hier erwähnt. Als der Knabe in seinem vierten Lebensjahre mit seinen Milchbrüdern wie gewöhnlich das Vieh hüten gegangen war, erschienen plötzlich zwei Engel in weißen Kleidern, ergriffen Mohammed und legten ihn sanft auf den Boden. Gabriel, einer der Himmlischen, öffnete seine Brust, nahm das Herz heraus, reinigte es von allem Unreinen — angeblich mit Schnee, den er in einer goldenen Schale mitgebracht hatte — und drückte aus ihm die schwarzen bitteren Tropfen der Erbsünde, die alle Söhne Adams mit der Geburt empfangen. Nach erfolgter Reinigung füllte er das Herz mit Glauben und Wissen sowie mit prophetischem Licht und fügte es wieder in die Brust des Kindes. Als Ḥalīma von diesem wunderbaren Vorgang erfahren hatte, ängstigte sie sich sehr und brachte den Knaben wieder zu seiner Mutter Āmina zurück. So viel die Legende. Sicher ist, daß Mohammed bei seiner Mutter bis zu ihrem Tode verblieb, und dann im Alter von sechs Jahren in das Haus seines Großvaters ʿAbd al-Múṭṭalib kam, der damals bei der Ḳaʿba, wohin alljährlich zahlreiche Pilgerkarawanen zur Verehrung des Heiligtums zogen, die Stelle eines Schirmvogtes versah. Doch starb auch dieser bald und Mohammed wurde der Obhut seines Oheims Abū Ṭālib, einem jüngeren Sohne ʿAbd al-Múṭṭalibs, anvertraut. Dieser faßte große Zuneigung zu dem aufgeweckten Knaben und nahm ihn auf seine jährlichen Handelsreisen nach Syrien mit, bei welcher Gelegenheit er einmal mit nestorianischen Mönchen zusammentraf, von denen er mancherlei Belehrung und Anregung in religiösen Dingen empfing. Mit 25 Jahren heiratete er die reiche Kaufmannswitwe Chadīdscha, wodurch er zum wohlhabenden Manne wurde und sich seiner ursprünglichen Neigung gemäß der religiösen Forschung hingeben konnte. Der nun beginnende Lebensabschnitt bis zu seinem Auftreten als Gesandter Gottes ist in ziemliches Dunkel gehüllt. Insbesondere ist uns soviel wie nichts von seiner inneren Entwicklung bekannt. Wir dürfen aber annehmen, daß sein nach Wahrheit und Erkenntnis strebender Geist bald von den leeren Formen des Götzendienstes angeödet worden ist und sich zum Gedanken durchgerungen hat, daß die einzige wahre Religion Adam bei seiner Erschaffung offenbart worden sei. Diese Religion aber gebiete die Anbetung eines einzigen und wahren Gottes, als des Schöpfers von Himmel und Erde. Er begab sich gleich den christlichen

Einsiedlern in eine Höhle des Berges Ḥirā, nicht weit von Mekka, wo er fern von jeder Gesellschaft seinen Grübeleien nachhing und seine Träume nicht selten in Ekstasen und Verzückungen übergingen.

Was sein Verhältnis zu den Mitbürgern anbelangt, so scheint er bei diesen als rechtschaffener und ehrlicher Mann gegolten zu haben, weshalb man ihn häufig bei Streitigkeiten zum Schiedsrichter wählte. Seine persönliche Erscheinung soll nach den Berichten mittelgroß und eher schlank gewesen sein. Seine Haltung war imponierend, das Kopfhaar schwarz und leicht gekräuselt; aus dem Gesichte, das ein schwarzer Vollbart umrahmte, sprang eine Adlernase und unter schweren Augenlidern funkelten ruhelos die schwarzen Augen.

Den unmittelbaren Anlaß, daß Mohammed Religionsstifter geworden ist, bildeten Visionen, die er während seines einsamen Verweilens in der bereits erwähnten Höhle gehabt haben soll. Als er eines Nachts in seinen Mantel gehüllt dalag, rief eine Stimme seinen Namen und er sah eine hehre Engelsgestalt, die ihm ein mit Schriftzeichen bedecktes seidenes Tuch reichte. Lies, sagte der Engel! Er antwortete: Ich kann nicht lesen. Lies!, wiederholte der Engel, im Namen deines Herrn, der schuf, den Menschen schuf aus zähem Blut; lies: Dein Herr ist's, der dich erkor, der unterwies mit dem Schreibrohr, den Menschen unterwies in dem, was er nicht wußte zuvor. Mohammed war durch diese Erscheinung aufs höchste erschüttert, doch beruhigten ihn die Tröstungen Chadīdschas, die durch ihren Vetter Waraka, einem christlichen Sektierer, religiös angeregt war. Waraka, ursprünglich ein Jude, war später zum Christentum übergetreten und hatte sich viel mit Dogmatik beschäftigt. Er war der erste, der Teile des Alten und Neuen Testaments ins Arabische übertrug. Ihm soll Mohammed das Hauptsächlichste seiner Kenntnisse von diesen Schriften sowie seine Einführung in die Mischna und den Talmud zu verdanken haben.

Auf diese erste Erscheinung folgten bald andere, die Mohammed in den Glauben bestärkten, von Gott zum Propheten auserkoren zu sein, als Freudenbote für die Gläubigen und als Warner für die Ungläubigen. In allererster Zeit hielten außer Chadīdscha und seinen Töchtern, die er von ihr hatte, noch ʿAlī, der jüngste Sohn seines Oheims Abū Ṭālib, sein freigelassener Sklave Zeid und ein angesehener Kaufmann, der edle und kluge Abū Bekr zu ihm. Dagegen wurde er von seinen Stammesgenossen, den Ḳoreischiten, und seinen mekkanischen Mitbürgern, die eine Beeinträchtigung des einträglichen Pilgergeschäftes befürchten mußten, heftig verfolgt. Trotzdem nahm aber die Schar seiner Anhänger ständig zu, und zwar waren es nicht bloß Arme und Sklaven, die ihm folgten, sondern auch ʿO̱smān aus dem Stamm Omajja, der spätere Chalife, bekehrte sich zu seinen Anschauungen. Dagegen nahm Mohammeds Oheim Abū Ṭālib seine Lehre nicht an, beschützte ihn aber so gut er konnte. Die Verfolgungen, denen Mohammed ausgesetzt war, entmutigten ihn keineswegs. Er sah sich zunächst nach neuen Bundesgenossen um. Ein Versuch, Abessinien, den Schützling Byzanzens, das gerade damals (628 n. Chr.) die verlorenen syrischen Provinzen den Persern wieder entrissen hatte, für sich zu gewinnen, scheiterten, dafür trat aber einer seiner erbittertsten Feinde, Abū Dschahl aus der vornehmen Sippe der Machzūm, ferner sein Onkel Ḥamza und der 26jährige ʿOmar ibn el-Chaṭṭāb zu ihm über. Dem letzterwähnten gelang es sogar, die öffentliche Übung der neuen Kulthandlungen durchzusetzen. Da-

durch erbittert, schlossen aber die Mekkaner Mohammed und seine Sippe von jedem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verkehr aus. Sie mußten sich in eine Schlucht außerhalb der Stadt zurückziehen und erst nach ungefähr zwei bis drei Jahren wurde der Bann wieder aufgehoben. Nun beschloß Mohammed, sein Glück bei Stammfremden zu suchen. Er begab sich heimlich, nur von seinem Sklaven Zeid begleitet, nach dem ungefähr 120 km östlich von Mekka gelegenen Ṭā'if und predigte seine Sendung, mußte aber auch von dort unverrichteter Dinge wieder zurückkehren. Nun wandte Mohammed seine Aufmerksamkeit dem nördlich von Mekka gelegenen Landstädtchen Jaṭrib zu. Dort lagen sich die feindlichen Sippen der ʿAus und Cházradsch in beständigen Fehden gegenüber. Das Erwerbsleben der Stadt lag in den Händen einer regsamen jüdischen Schicht. Die zerfahrenen politischen Verhältnisse der Stadt Jaṭrib, die später den Namen Medīna, d. h. die Stadt, nämlich des Propheten erhielt, ließen es wünschenswert erscheinen, die Lage durch die Aufnahme des Propheten und seines Anhanges zu verbessern. Es wurde ein Schutz- und Trutzbündnis geschlossen, auf das hin etwa 200 Gläubige nach Jaṭrib auswanderten, denen bald Mohammed nachfolgte. Diese Auswanderung, die sogenannte Hidschra, fand im Jahre 622 n. Chr. statt und wurde später der Ausgangspunkt der mohammedanischen Zeitrechnung, nach der, nebenbei bemerkt, das Jahr ein Mondjahr und um elf Tage kürzer ist als unser Sonnenjahr. Bald nach seiner Ankunft in Medīna vermählte sich Mohammed, da er seine erste Gattin Chadīdscha durch den Tod verloren, mit ʿĀ'ischa, der Tochter Abū Bekrs, und schritt an die Erbauung seiner ersten Moschee.

In Medīna war Mohammed mehr als Organisator, denn als Prediger tätig. Es galt zunächst eine Gemeindeordnung zu schaffen, wodurch das Verhältnis der verschiedenen Teile der Bevölkerung zueinander geregelt werden sollte. Die mit ihm Ausgewanderten, die sogenannten „Muhādschirūn", wußten die Urbewohner, die den Namen „Anṣār" (Helfer) erhielten, bald wirtschaftlich an sich zu ketten, so daß die Anzahl der Gläubigen immer mehr zunahm. Die Christen und Juden suchte er für sich zu gewinnen, letztere dadurch, daß er ihnen in manchen Punkten des Ritus entgegenkam, was aber nichts nützte, weshalb sich seine Freundschaft bald in Feindschaft verwandelte. Auf eines hatte Mohammed auch nicht vergessen, nämlich auf die Rache an den Mekkanern wegen der vielen Verfolgungen. Zum ersten Treffen zwischen Mohammed und den Mekkanern kam es während eines Beutezuges auf die ḳoreischitischen Karawanen im Ramaẓān des zweiten Jahres der Hidschra. Es entspann sich bei Bedr ein heftiger Kampf, in dem die Anhänger Mohammeds Sieger blieben. Dieser Sieg brachte den Gläubigen nicht nur reiche Beute, sondern auch großes Ansehen und die Gewißheit, daß Allāh offenkundig auf ihrer Seite war. Dagegen erlitt Mohammed im nächsten Jahre gegen 3000 Mekkaner eine schwere Niederlage bei dem nördlich von Medīna gelegenen Berg Uḥud. Er selbst wurde dabei verwundet. Eine Reihe von Offenbarungen mußte herhalten, um die üblen politischen Folgen dieser Schlappe zu nichte zu machen. Äußerst gefährlich erschien die Lage für die Gläubigen, als im Jahre 5 d. H. die Mekkaner mit 10000 Mann vor Medīna lagerten. Obschon die Stadt nicht glänzend verteidigt wurde, zogen die Mekkaner schon nach einigen Wochen wieder ab. Diese unverhoffte Wendung, die als Wunder empfunden wurde, ermutigte Mohammed, im folgenden Jahre mit einer bewaffneten Schar die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen,

das das erste Heiligtum auch des neuen Glaubens geworden war. Auf halbem Wege, bei dem Städtchen Ḥudajbija kamen ihm die Mekkaner bewaffnet entgegen, allein Mohammed läßt es nicht zum Kampfe kommen, er besteht auch nicht auf dem Besuche der Stadt, sondern begnügt sich mit dem Abschluß eines Vertrages, demzufolge die Gläubigen im nächsten Jahre die Ḳaʿba besuchen durften. Diese Wallfahrt wurde im Jahre 629 n. Chr. auch ohne Zwischenfall ausgeführt. Als Erfolg dieses Besuches ist zu buchen, daß die größten Kriegshelden der Mekkaner, Chālid, der Besieger des Propheten beim Berg Uḥud, und ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, der spätere Eroberer Ägyptens, sich zum Islam bekehrten. Allein die Masse hielt sich noch immer fern von ihm. Daher entschloß sich Mohammed, zum Vernichtungskrieg gegen Mekka aufzurufen. Ein kleines Zerwürfnis, das Mekka mit den umwohnenden Stämmen Chuzaa, Mohammeds Parteigängern entzweite, wurde von ihm als Verletzung des garantierten Besitzstandes des Islams hingestellt und führte zur „Lossagung Gottes und seines Gesandten von den Götzendienern". Als er mit einem starken Heere vor der Stadt erschien (630), ergaben sich die Mekkaner ohne Kampf und traten zum größten Teil zum Islam über. In der Ḳaʿba wurde alles vernichtet, was an den alten Götzendienst erinnerte. Mohammed selbst behielt seinen Sitz in Medīna, da ihm Mekka, das mit allen seinen Traditionen in der Vergangenheit lebte, viel zu unzuverlässig schien. Der Eroberung von Mekka folgten einige kleinere Kriegszüge mit reicher Beute, Huldigungen von Beduinenstämmen und Unterwerfung einiger christlicher Stämme an der syrischen Grenze. Der Anschluß an den Islam erfolgte gewöhnlich durch Überreichung von Urkunden, deren Ausfertigung an die Praxis des griechischen und orientalischen Urkundenwesens erinnert. Im Jahre 632 n. Chr., also im zehnten der Hidschra führte Mohammed persönlich eine Pilgerkarawane nach Mekka; es sollte die letzte sein. Nach seiner Rückkehr trug er sich noch mit dem Gedanken eines großen Zuges gegen die byzantinische Grenze, starb aber während der Vorbereitungen dazu nach kurzer Krankheit am 7. Juni 632 in den Armen seiner Lieblingsfrau ʿĀʾischa. Der Ort seines Verscheidens wurde ihm zur Begräbnisstätte hergerichtet und später zum Zentrum einer prächtigen Moschee umgeschaffen.

Kaum hatte der Prophet die Augen geschlossen, so begann unter seinen Nachfolgern, den Chalifen, der in der Geschichte einzig dastehende Siegeslauf des Islams. Schon ein Vierteljahrhundert nach Mohammeds Tod waren die umliegenden Kulturländer von den islamischen Heeren erobert. Im Anfang des achten Jahrhunderts drangen die Araber bereits siegreich nach Indien und Turkestan vor, sie bedrohten Konstantinopel, eroberten Spanien (711) und waren im Begriff auch Frankreich zu unterwerfen, als Karl Martell in der Schlacht von Tours und Poitiers (732) ihrem siegreichen Vordringen ein Ziel setzte. Nur Spanien konnten sie längere Zeit behaupten, wurden aber dann nach dem Süden (Granada) zurückgedrängt und endlich auch von hier vertrieben. Später, als die Ausdehnungskraft der Araber nachließ, lösten sie andere Völker als Streiter für Allāh und den Propheten, sowie als Verbreiter des Islams ab, unter denen besonders die Türken und Mongolen den ersten Platz einnahmen. Übrigens sind es noch keine 250 Jahre her, daß der Islam drohend vor den Toren Wiens stand.

Ich komme nun zur Darstellung der Lehre Mohammeds. Das Buch, das sie enthält, ist der Ḳorʾān, was eigentlich „Lesung, Rezitation" bedeutet. Darin

finden wir alle Visionen, bzw. Offenbarungen gesammelt, die Mohammed bis zu seinem Tode von Zeit zu Zeit unter nervösen krampfartigen Erscheinungen von sich gab und die als Eingebungen des höchsten Wesens galten. Diese Offenbarungen, die ihrer äußeren Form nach wie die Aussprüche der altarabischen Orakelpriester in Reimprosa abgefaßt waren, haben sich zuerst gewiß nur von Mund zu Mund fortgepflanzt. Die erste offizielle Sammlung der Aussprüche des Propheten begann unter seinem ersten Nachfolger, dem schon erwähnten Abū Bekr, war aber nicht sehr erfolgreich, da bald Streitigkeiten über den Wortlaut einiger Offenbarungen entstanden. Erst dem dritten Chalifen ʿO̱smān (644—656) ist es gelungen, mit Hilfe von Mohammeds Sklaven und Adoptivsohn Zeid ibn S̱ābit einen authentischen Text herzustellen, dessen alleinige Gültigkeit dadurch gesichert wurde, daß alle übrigen Sammlungen und Aufzeichnungen verbrannt wurden. Diese amtliche Sammlung ist bis auf unsere Tage unverändert überliefert. Sie zerfällt in 114 Abschnitte oder Sūren von sehr ungleicher Länge, nämlich von 3 bis 286 Sätzen. Die Reihenfolge der einzelnen Sūren ist nicht nach festen Grundsätzen durchgeführt, sondern die längste kommt zuerst, dann folgen die übrigen nach ihrer Längenabstufung, so daß die kürzesten, die teilweise die ältesten sind, am Ende erscheinen. Eine Ausnahme wurde nur mit der ersten Sūre gemacht, die nur aus sieben Sätzen oder Versen besteht und bei den Mohammedanern die Bedeutung unseres Vaterunsers gewonnen hat. Sie lautet: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Lob sei Gott, dem die Welten unterstehen — Dem Erbarmer, dem Barmherzigen, — Dem König am Tage des Gerichts! — Wir wollen dir dienen, dich um Hilfe anflehen, — Laß uns den rechten Pfad erspähen, — Den Pfad derer, die deine Gnade sehen, — Nicht derer, denen zu zürnst, und die irre gehen.“ Die einzelnen Sūren werden als mekkanische oder medinische bezeichnet, je nachdem sie in die Zeit des Auftretens des Propheten in Mekka oder in die nach seiner Auswanderung nach Medīna fallen. Sie unterscheiden sich schon äußerlich durch die Sprache und den Stil, die mekkanischen, in manchen Fällen wirkliche poetische Stücke, zeigen eine kurze, lebendige, bilderreiche Sprache und sind voller Leidenschaft, die medīnischen sind dagegen ruhiger und verraten nicht mehr die ursprüngliche Begeisterung des Propheten. Jene Stücke im Ḳorʾān, die schon auf den ersten Blick den fremden Ursprung erkennen lassen, beziehen sich auf das, was der Prophet von gelehrten Juden und Christen überliefert erhalten hat. Dabei gleichen die alttestamentarischen Erzählungen weit mehr den Ausschmückungen, die diese in der späteren jüdischen Literatur, besonders in den Midraschīm, erhalten haben, und auch die neutestamentlichen sind ganz legendenhaft und haben viel Ähnlichkeit mit den Berichten der apokryphen Evangelien. Als die schönste Geschichte im Ḳorʾān gilt die von Josef oder Jūsuf, wie er arabisch heißt, in der zwölften Sūre, die übrigens so ziemlich die einzige zusammenhängende historische Erzählung ist. Der Ḳorʾān gilt dem Mohammedaner als ein heiliges Buch, er ist ihm das ungeschaffene Gotteswort, das seit Ewigkeit bei Gott auf einer wohlverwahrten Tafel existiert. Er enthält nicht nur das Glaubens- und Religionsgesetz, sondern er ist ihm auch die Richtschnur im bürgerlichen Leben und jeder öffentliche Unterricht beginnt mit dem Lesen und Lernen des Ḳorʾāns.

Die unsystematische Zusammenstellung des Ḳorʾāns, die vielen Wiederholungen, ferner die uns oft begegnende Zerreißung von Zusammengehörigem und

Vereinigung von völlig Disparatem erschweren sehr das Verständnis des Einzelnen. Deshalb haben schon sehr früh fromme Männer den Ḳor'ān zu erklären und auszulegen begonnen, was sich mit der Zeit zu einer besonderen Wissenschaft, der Ḳor'ānexegese (a. tefsīr), entwickelte. Das hauptsächlichste Hilfsmittel dieser Ausleger war die lebendige Kenntnis des Lebens Mohammeds, wie sie viele Leute aus der Umgebung des Propheten besaßen und auf die Berichte dieser (a. ḥadīs̱) stützte man sich daher in zweifelhaften Fällen. Auf diese Weise wurden nicht nur die Offenbarungen des Propheten, sondern auch seine Gewohnheiten, Praktiken (a. sunna) seit dem zweiten Jahrhundert d. H. eine Quelle zur Ermittlung der göttlichen Bestimmungen. In den Fällen, wo Ḳor'ān und Sunna versagen, tritt die Übereinstimmung (a. idschmā') der Gemeinde, repräsentiert durch die höchsten theologischen Autoritäten in die Reihe und schließlich in letzter Linie die Entscheidung nach Analogie (a. ḳijās).

Die Grundlehre des Islams ist in den Worten des Bekenntnisses enthalten, das da lautet: „Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allāh, ich bezeuge, daß Mohammed der Gesandte Gottes ist." Dieses Doppelbekenntnis ist das eigentliche Merkmal der Gläubigen und die erste Bedingung ihrer Anerkennung von seiten Gottes und der Gemeinde. Dem absolut einen Gott kommen sieben ewige Attribute zu, nämlich Leben, Wissen, Allmacht, Wille, Gehör, Gesicht und Rede. Da Allāh der schlechthin Erhabene ist, so ist auch jede bildliche Darstellung von ihm ausgeschlossen. Er kann nur mit schönen Namen gepriesen werden, die seine Eigenschaften aussprechen. Es wurden 99 solche Namen zusammengestellt, die unter Benützung der Kugeln des mohammedanischen Rosenkranzes (a. tesbīḥ) hergesagt werden. Allāh ist auch der Schöpfer des Himmels und der Erde, sowie des Menschen, den er in einen paradiesischen Zustand der Unschuld und Herrlichkeit versetzt hat. Das Paradies, im Himmel gedacht, wird von den Engeln bewohnt; es sind dies ätherische, aus Feuer, dem reinsten Element erschaffene, geschlechtslose Wesen, die als Boten Allāhs und Schutzgeister der Menschen tätig sind. Der erste Engel ist Gabriel, der Vermittler der Offenbarungen. Als nach der Erschaffung des Menschen Gott die Engel aufforderte, diesen anzubeten, weil göttliches Licht, das sich auf die Propheten vererbte, in ihn gelegt war, verweigerte einer den Gehorsam und wurde zum Satan. Das war Iblīs (gr. diabolos). Neben den Engeln gibt es noch geringere Geister, Dschinn, die wie die Menschen gut und bös, gläubig und ungläubig sind. Sie wohnen auf der Erde und im Zwischenraum zwischen Himmel und Erde.

Da alles das, was in der Welt vorgeht, durch den Willen Gottes bestimmt ist, so bleibt für den Menschen nichts anderes übrig, als sich diesem Willen blind zu ergeben. Diese Hingabe heißt, wie ich schon eingangs erwähnt habe, eigentlich „Islam". Schon vor Beginn der Welt sind die Handlungen und Schicksale der Menschen in ein himmlisches Buch geschrieben, woran weder menschlicher Scharfsinn noch irdische Weisheit etwas ändern kann. Man ist also zu Gutem und Bösem, Seeligkeit und Verdammnis durch Gott prädestiniert. Aus dieser Prädestinationsvorstellung entsprang in der späteren Dogmatik der Fatalismus (Ḳismet), der mit eine der Hauptursachen der großen Erfolge der kriegerischen Unternehmungen im Islam war.

Die Lehre von den letzten Dingen, der Auferstehung und dem jüngsten Gericht,

ist besonders genau ausgebildet. Der Tag des letzteren ist nur Gott allein bekannt, doch werden ihm Wunder und Schrecken vorausgehen, wie z. B. die Erscheinung des Mahdīs, des „Führers“, der die Gerechtigkeit in der Welt herstellen wird, das Auftreten des Antichrist (a. ed-dadschdschāl), die Wiederkunft Jesu, der dann sterben und in Medīna begraben werden wird, die Posaune Israfīls (Rafaels) und der Untergang von Himmel und Erde. An dem Tage selbst werden alle Geschöpfe, auch die Engel, die Dschinn und sogar die Tiere ihr Urteil empfangen. Die Frommen gehen ins Paradies ein, wo ihrer die erlesensten Genüsse, wie sie sich nur das höchstgesteigerte Sinnenverlangen des Orientalen vorstellen kann, warten. Die Bösen dagegen kommen in die Hölle, die ebenso fürchterlich wie die christliche gedacht ist und aus der es keine Erlösung mehr gibt. Zwischen der Hölle und dem Paradiese liegt Al-Araf oder die Scheidewand, eine Gegend, in der es weder Frieden noch Freude gibt und die zur Aufnahme von Kindern, Blödsinnigen und anderen Wesen, die weder Gutes noch Böses getan haben, bestimmt ist.

Vermöge des Attributes der Rede hat sich Gott den Menschen durch Engel, Propheten und Gesandte geoffenbart. Diese Offenbarung Gottes ist nach Mohammed eine fortschreitende, und zwar nimmt er in derselben sechs Stufen an: Adam, Noah, Abraham (der Lieblingsprophet des Islams), Moses, Jesus und Mohammed. Mit Mohammed ist die Reihe der Propheten zu Ende, er ist der letzte von ihnen, weshalb er auch „Chātim el-enbijā, das Siegel der Propheten“ heißt. Er hat zur Bekräftigung seiner Sendung nicht wie die übrigen die Kraft der Wunder erhalten, sondern den Ḳorʾān, der als absolut vollkommenes Wort Gottes selbst das größte Wunder ist. Am bemerkenswertesten ist die erhabene Stellung, die Jesus unter den Propheten auch bei Mohammed einnimmt. Über ihm stehend ist er der Messias, das Wort Gottes, das Wort der Wahrheit (Logos), Geist von Gott, gleich ausgezeichnet in dieser wie in jener Welt. Infolge unklarer Kenntnis biblischer und christlicher Überlieferungen wirft Mohammed den Namen der Maria, der Mutter Jesu, mit dem der biblischen Mirjam zusammen, und auf diese Weise wird Maria die Tochter von Imrān, dem biblischen Amrān und Vater des Moses. Die Lehre Jesu enthält kurz folgende Stelle des Ḳorʾān (Sūre III, 44): „Und als ein Bestätiger des Gesetzes komme ich, das vor mir war, und um euch zu erlauben, einen Teil von ihm, was euch verwehrt war; und ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. So fürchtet Allāh und gehorcht mir; Siehe, Allāh ist mein Herr und euer Herr, darum dient ihm. Dies ist ein rechter Weg.“ Mohammed läßt Jesus auch das Kommen des Parakleten, der den Namen Aḥmed führt, verkünden und zugleich den Unglauben der Menschheit zu dessen Zeiten voraussagen. Über den Tod Jesu findet man im Ḳorʾān zwei Stellen, nach der einen (Sūre IV, 156) sei Jesus nicht gekreuzigt worden, sondern nur sein Scheinbild, nach der anderen (Sūre III, 48) läßt Gott Jesum auf einige Stunden sterben, ehe er ihn in den Himmel aufnahm. Trotz dieser hervorragenden Stellung, die Jesus im Ḳorʾān einnimmt, bekämpft der Ḳorʾān doch mit aller Schärfe die Lehre von seiner Göttlichkeit. Die Trinität, die Mohammed in der auffälligen Fassung: Vater, Sohn und Maria kennt, gilt ihm als heidnische Abgötterei und mit seiner Lehre von dem *einen* Gotte nicht vereinbar.

Zur islamischen Religionslehre gehört auch die Einhaltung bestimmter kultischer Vorschriften. Es gibt fünf Hauptpflichten, die der Islam seinen An-

hängern auferlegt, nämlich 1. das uns bereits bekannte Bekenntnis, 2. das Gebet, das nach vorausgegangener Waschung an fünf festgesetzten Tageszeiten mit der Richtung gegen Mekka stattfindet, und das aus gewissen gesprochenen Formeln, Ḳorʾānversen und Körperverneigungen besteht, 3. das Fasten im Monat Ramaẓān von Tagesanbruch bis zum Sonnenuntergang, 4. die Armensteuer, welche den vierzigsten Teil des Besitzes beträgt und alljährlich, sei es bar oder in Naturalien zu leisten ist, 5. die Pilgerfahrt nach der Ḳaʾba im Pilgermonat Ẓu'l-hidschdsche, die jeder Gläubige wenigstens einmal in seinem Leben unternehmen soll.

Zu diesen Hauptpflichten treten noch gewisse Speiseverbote, das Enthalten von geistigen Getränken, von Spiel, das Gebot der Gastfreundschaft gegen den Fremden, milde Behandlung der Untergebenen, der heilige Krieg gegen die Ungläubigen u. a.

Wenn wir noch einen schnellen Blick auf das bürgerliche Leben der Mohammedaner werfen, so interessiert uns vor allem die Stellung, die der Frau angewiesen ist. Schon vor Mohammed herrschte bei den arabischen Stämmen eine niedrige, sinnliche Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse, die ihren Ausdruck in einer schrankenlosen Polygamie fand. Mohammed hat nun nichts getan, um die Stellung der Frau zu heben, er hat nur die Polygamie in gesetzliche Formen gebracht, indem er seinen Bekennern vier legitime Frauen gestattete. Daneben ist aber die Anzahl leibeigener Konkubinen unbeschränkt geblieben. Allerdings begnügte man sich der Kosten wegen mit einer Frau und die Zahl von zwei oder mehr legitimen Gattinnen kann zu den Ausnahmen gerechnet werden. Die Frauen sind im Islam von der Außenwelt streng abgeschlossen, für ihre Bildung wird nicht gesorgt und es ist ihnen verboten, unverschleiert auszugehen und mit anderen Männern als ihren Ehegatten und nächsten männlichen Verwandten gesellschaftlich zu verkehren. Die Scheidung ist sehr leicht, nur muß sie in bestimmter Form ausgesprochen und der bei Abschluß der Ehe für den Fall der Scheidung festgesetzte Betrag entrichtet werden.

In neuerer Zeit hat sich das Los der Frauen entschieden gebessert, und zwar war es namentlich die Türkei, wo die ersten Reformbestrebungen auf diesem Gebiete von den dort gegründeten Frauenvereinen ausgingen.

Außer über das Eherecht finden wir im Ḳorʾān Bestimmungen über das Sklavenrecht, das Erbrecht, das sehr verwickelt ist, ferner über Kauf, Schenkung, Stiftung, Fund, über den Miet-, Pacht- und Darlehensvertrag, das Pfand-, Bürgschafts- und Haftwesen, über die verschiedenen Verbrechen und Vergehen, deren Strafen usw.

Auch der Islam ist dem allgemeinen Schicksal aller Religionen, der Spaltung in Sekten nicht entgangen. Nicht zu den Sekten zu zählen sind die vier Riten oder Schulmeinungen (a. maḏhab), die sich innerhalb der orthodoxen Lehre gebildet haben. Sie unterscheiden sich voneinander meist nur in kleinlichen Dingen, vor allem in den von ihnen aufgestellten Systemen des kanonischen Rechtes (a. fiḳh) und existieren bis auf den heutigen Tag. Die Richtung des Aš-Šāfiʿī (gest. 820), die methodisch besonders den Analogieschluß handhabt, herrscht in Ägypten, Ostafrika, Südarabien, an den Küstengebieten Indiens und in einigen mittelasiatischen Gegenden. Der Ritus des Mālik ibn Anas (gest. 795), der sich namentlich auf die Autorität des Ḥadīṯ stützt, ist in Ägypten, Nord- und Westafrika zu

finden. Der Ritus des Abū Ḥanīfa (gest. 767), der besonders das Recht der persönlichen Meinung vertritt, ist namentlich in der Türkei, unter den Tataren und auf dem indischen Festland verbreitet, und schließlich die Richtung des Ibn-Ḥanbal (gest. 855), die streng orthodox ist, aber nur sehr wenige, lokal zerstreute Anhänger umfaßt.

Was die eigentlichen Sekten anlangt, so möchte ich bemerken, daß ihre Anzahl im Laufe der Zeit ziemlich groß geworden ist. Die wichtigsten sind die Chāridschiten, Muʿtaziliten, Schiʿiten, Wahhābiten, Bābisten und in der neuesten Zeit die Aḥmedijje-Sekte; ferner gehören hieher die verschiedenen Orden und Brüderschaften usw. Leider muß ich es mir versagen, auf alle diese näher einzugehen, und will nur bei einer Sekte, der der Schiʿiten (Schiʿa ar. Partei) länger verweilen, weil sie für den Islam von größter Tragweite geworden ist, und die Gläubigen in zwei große, bis auf den heutigen Tag unversöhnliche Gruppen gespalten hat.

Bekanntlich hatte Mohammed keinen Sohn hinterlassen und auch nichts über seine Nachfolge bestimmt. Der größte Teil der Gläubigen huldigte daher seinem Schwiegervater Abū-Bekr als Nachfolger (Chalīfen). Ein Teil vertrat jedoch die Ansicht, daß das Chalifat ausschließlich der Familie des Propheten, also seinem Vetter ʿAlī, dem Mann seiner Tochter Fāṭima gebühre. Dieser Teil gewann immer mehr Anhänger, namentlich unter den Persern, die von den Arabern seit jeher schlecht behandelt wurden. Auf diese Weise trat zu dem Kampfe zwischen den beiden Teilen, der zunächst ein sippischer und ein religiöser war, ein neues Element hinzu: das völkische. Der Gegensatz zwischen Araber- und Persertum trat immer mehr zutage, die Anhänger ʿAlīs und seiner Gemeinde galten als die Träger der national-persischen Ideen, und der Islam der Schiʿiten wurde stark mit persischen, den Semiten fremden Anschauungen durchtränkt. Der Schiʿitismus wurde schließlich Staatsreligion in Persien und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Seine hauptsächlichsten Lehren lassen sich in folgenden Worten kurz zusammenfassen. Für das geistliche Oberhaupt der Gemeinde gebrauchen die Schiʿiten nicht die Bezeichnung Chalīfe, sondern Imām (Leiter). Die ersten drei Chalīfen, Abū Bekr, ʿOmar und ʿOsmān, werden von ihnen als Usurpatoren bezeichnet und die Reihe der Imāme beginnt mit ʿAlī, dann folgen seine beiden Söhne Ḥasan und Ḥusein, von denen der letztere im Kampfe gegen die Orthodoxie bei Kerbelā gefallen ist, und die anderen, im ganzen zwölf, weshalb diese Sekte auch die Zwölfer-Schiʿa genannt wird. Der letzte Imām ist Moḥammed al-Mahdī, der nach der Anschauung der Schiʿiten noch lebt, wenn auch unsichtbar, und in den letzten Tagen wieder erscheinen wird. Eine besondere Verehrung genießt ʿAlī, der Freund (a. welī) Gottes, der als solcher über Mohammed steht, der nur der Gesandte Gottes war. Ja, man erhob ʿAlī geradezu zum fleischgewordenen Gott. In den Glaubenslehren stimmen die Schiʿiten mit den Orthodoxen, den Sunniten, im allgemeinen überein, soferne sie nicht mit der Imām-Vorstellung zusammenhängen. Auch sie halten die Sunna für eine wesentliche Quelle des Glaubens, haben aber andere Sammlungen und meinen, daß nur sie allein die echte Sunna besitzen. Außerdem halten die Schiʿiten Erinnerungsfeste zu Ehren Ḥasans und Ḥuseins in sehr eindrucksvollen Zeremonien ab und kennen andere Gebetsriten. Schließlich möchte ich noch eine Art „Reservatio mentalis“ erwähnen, die bei ihnen gang und gäbe ist, wonach nämlich der Schiʿite das Recht hat, durch frommen Betrug sich vor reli-

giöser Verfolgung zu schützen und in Bedrängnis seinen Glauben zu verleugnen. Der schiʿitische Islam hat sich in mehrere Zweige gespalten, von denen aber die meisten mit der Zeit wieder verschwunden sind. Größere Bedeutung erlangten nur die Zeiditen und die Ismaʿiliten.

Was nun die Frage nach der Zahl der jetzt lebenden Bekenner des Islams betrifft, so läßt sie sich nur schätzungsweise bestimmen. Die bisherigen Abschätzungen schwanken zwischen 175 und 270 Millionen. Diese Unsicherheit hat größtenteils ihren Grund darin, daß in vielen von Mohammedanern bewohnten Gebieten nie eine Volkszählung nach dem Religionsbekenntnis stattfand, und demgemäß genaue statistische Angaben fehlen. Das trifft namentlich für das Geburtsland des Islams zu, wo jede Schätzung der Gesamtbevölkerung Arabiens nur auf Mutmaßungen beruhen kann. Die Bekenner des Islams verteilen sich auf Asien, Afrika und Europa. Während sich der Islam in Afrika noch immer fort ausbreitet, namentlich unter den dortigen Negerstämmen, in Holländisch- und Britisch-Indien besonders in den letzten Jahrzehnten Fortschritte gemacht hat, ist er anderwärts längst stabil geblieben. Im Rückgang befindet er sich in der ehemaligen europäischen Türkei, Syrien, Palästina, Kleinasien, Unterägypten und Algerien.

Wenn ich nun zum Schlusse den Gesamteindruck, den der Islam auf uns macht, zusammenfasse, so ergibt sich folgendes Bild. Der Islam ist seinem Wesen und Charakter nach ein synkretistisches, d. h. verschiedene Religionen zusammenfassendes System. Die besten Lehren sind dem Judentum und Christentum entnommen, aber auch Reste des arabischen Heidentums sind durch Sitte und Überlieferung erhalten geblieben. Heidnischer Einfluß zeigt sich vor allem in der Ethik. Die Polygamie, mit dem ethischen Monotheismus schon innerlich unvereinbar, ebenso wie die niedrige Stellung der Frau stehen im scharfen Gegensatz zur Gottebenbildlichkeit des Menschen und sind die Ursachen der geringen Geltung der Persönlichkeit im Islam. In seiner Gottesvorstellung zeigt der Islam einen gewissen naturalistischen Zug, insoferne als das höchste überweltliche Wesen zugleich die personifizierte Willkür ist. Daher ist auch die wissenschaftliche Theologie des Islams nicht auf der aristotelischen, sondern der voraristotelischen atomistischen Naturphilosophie aufgebaut. Die enge Verknüpfung von weltlich-irdischen und geistlich-religiösen Gesichtspunkten, die eine feste Verbindung und Durchdringung der geistlichen und weltlichen Gewalt zur Folge hatte, endete schließlich in einer schrankenlosen, ausschließlich auf gewaltsame Eroberungen gegründeten Despotie. Gewisse Zugeständnisse an die Sinnlichkeit, diesen hervorstechenden Charakterzug der Orientalen, haben dem Islam eine seltene Zähigkeit und Expansionskraft verliehen. Im Grunde genommen, war und ist der Islam eine volkstümliche Religion, er enthält eine kurze und leicht verständliche Glaubenslehre ohne Geheimnisse und Mysterien. Er kennt keine Heilsmittel, keinen Mittler und Stellvertreter zwischen Gott und seinen Geschöpfen, und die allgemeinen Erfordernisse religiöser Betätigung sind nicht drückend. Im Vergleiche mit dem alten arabischen Heidentum ist der Islam gewiß ein Fortschritt, für die allgemeine Menschheit aber bedeutet der Islam, wenn man an die großen Weltreligionen, wie Judentum und Christentum und die besseren Formen des Buddhismus denkt, entschieden einen religiösen Rückschritt.

Literatur

G. Flügel-Redslob, Coranus arabicus. Leipzig 1881 (arab. Textausgabe).

J. Goldziher, Muhammedanische Studien. 2 Bde. 1889.

Derselbe, Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910.

H. Grimme, Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Muhammed. In der Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern". München 1904.

M. Hartmann, Der Islam (Geschichte — Glaube — Recht). Leipzig 1909.

Derselbe, Fünf Vorträge über den Islam. Leipzig 1912.

M. Henning, Der Koran. (Reclams Universalbibliothek.)

L. Krehl, Das Leben und die Lehre Muhammeds. 1869.

A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. 1868.

J. Lippl, Der Islam, nach Entstehung, Entwicklung und Lehre. München 1921.

T. Mann, Der Islam einst und jetzt. (Monographien zur Weltgeschichte, Nr. 32.) Bielefeld und Leipzig 1914.

Moḥammed ibn Isḥāḳ und ʿAbd-al-Malik ibn Hischām, Das Leben Muhammeds. Herausgeg. v. Wüstenfeld. 2 Bde. 1857/60. Deutsch v. G. Weil. 2 Bde. 1864.

Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns. 2. Aufl., bearb. von F. Schwally. 2 Bde. Leipzig 1909—1919.

C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte (1. Bd., VIII, der Islam). Bonn 1911.

A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammed. 3 Bde. 1861—1865.

O. Weber, Arabien vor dem Islam (Der alte Orient, III, 1). Leipzig 1901.

Ausbreitung und Entwicklung des Christentums

Von

Oswald Redlich

Das Wort von der Fülle der Zeiten, in der der Erlöser gekommen und das Christentum entstanden ist, birgt einen tiefen geschichtlichen Sinn. Das römische Reich hatte drei Generationen hindurch in den schrecklichen Bürgerkriegen furchtbare Zeiten erlebt. Die Sehnsucht nach Frieden, Ordnung und Sicherheit des Daseins war übermächtig geworden in den Herzen der Menschen. Die Dichter träumten von einem einstigen und einem künftigen goldenen Zeitalter. Vergilius sprach in seiner berühmten vierten Ekloge in geheimnisvoll klingenden Versen von dem Kinde, das zum Heil der Welt geboren werde. Worte, die man dann schon in frühchristlicher Zeit auf den Heiland bezog. Die Aufrichtung des Prinzipates durch Augustus brachte endlich eine bessere Zeit. Augustus wurde als der von oben gesandte Retter und Friedensbringer gefeiert und die im hellenistischen Orient längst schon gewohnte Vergöttlichung der Herrscher dringt nun auch in die römische Welt ein.

Aber all die Bedrückungen und Ungerechtigkeiten, welche doch das Leben erfüllten, die ungeheure Summe von Härte, welche gerade in der antiken Welt z. B. in den Verhältnissen des Sklavenwesens oder in der Behandlung der im Kriege Besiegten enthalten lag, blieben bestehen. Und über zahllosen Menschen mit höheren geistigen und seelischen Bedürfnissen war eine tiefe Unzufriedenheit und Trostlosigkeit gelagert. Die Religion der Väter, der alte Götterglaube und Götterkult war Tausenden eine inhaltsleere Äußerlichkeit geworden. Ein weitreichender Indifferentismus machte sich geltend, oder aber bei Naturen, die der Drang nach einem höheren Lebensinhalt beseelte, die Hinwendung zu mystischen Richtungen oder der Versuch, mit Hilfe der Philosophie eine Weltanschauung zu gewinnen. Aber die verschiedenen Systeme der Philosophen widersprachen sich und ließen daran verzweifeln, daß durch den Rationalismus die Rätsel des Daseins gelöst und daß so die nach Erkenntnis und Gewißheit dürstende Seele einen Halt gewinnen könne. Um so mehr strömen die mystischen Religionen und Kulte des Orients in die griechisch-römische Welt. Ganz neue Gefühle werden erweckt, das Gefühl der Sündhaftigkeit des Menschen, die Sehnsucht nach Erlösung aus diesem Zustand, nach etwas Höherem als die erscheinende Welt, nach etwas absolut Gewissem, nach absoluter Wahrheit gegenüber dieser Welt des Scheins, die Sehnsucht nach einem außer- oder überirdischen reineren Leben.

Ertrage und entsage, lehrte Epiktet und die Stoa im 1. Jahrhundert, und im 2. und 3. Jahrhundert erwuchs der Neuplatonismus, der durch innere Schau, durch innere Steigerung des Subjekts, durch Verzückung und Ekstase die Erkenntnis der Wahrheit erzwingen wollte.

In solche Stimmungen und Strömungen trat das Christentum. Seine frohe Botschaft fiel weithin auf fruchtbaren Boden. Es wandte sich ja an alle Menschen und unterschied sich dadurch von den antiken Volks- oder Staatsreligionen. Es wandte sich an alle Mühseligen und Beladenen. Seine Lehren von der Freiheit aller Menschen vor Gott, von der Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen, von der Pflicht der Nächstenliebe, von der Zuversicht auf ein ewiges Leben im Jenseits, auf eine allgemeine Gerechtigkeit des einen wahren Gottes, dies waren göttliche Strahlen im Dunkel der Welt. Das Christentum gab sich als unmittelbare Offenbarung Gottes, als die unbezweifelbare Wahrheit, und auch die am schwersten begreiflichen Glaubenslehren wurden von den nach Sicherheit dürstenden Seelen willig aufgenommen. Nicht mehr im hellenistischen Intellektualismus fand man das Heil, sondern im einfachen, bloßen Glauben. Es ist bezeichnend, wenn Justinus, der bedeutende christliche Apologet des 2. Jahrhunderts von sich erzählt, er habe nacheinander bei einem Stoiker, einem Peripathetiker, Pythagoräer und Platoniker Befriedigung gesucht, diese aber erst durch einen alten Christen, der ihm von dem Gottessohn berichtete, im Christentum als der allein sicheren Philosophie gefunden.

Auf solchem Boden erwuchs eine rasche Verbreitung des Christentums. Hier wurde die Wirksamkeit des Apostels Paulus, des Heidenapostels, von größter Bedeutung. Er trug das Evangelium über die engen jüdischen Kreise hinaus, er, der römische Bürger, wollte die Welt für Christus erobern. Gemäß dem Worte Christi, „Gebet Gott, was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers ist", lehrte Paulus die staatlichen Ordnungen des Imperiums als Zulassung Gottes anzunehmen und sich in dieselben einzufügen, soferne sie nicht wider Gottes Gebot. Um den Glauben an den vom Tode auferstandenen Gottmenschen Christus, von dem alle Gnadenkräfte ausstrahlen, sammelte Paulus die Christusgläubigen zu Genossenschaften, die sich innerlich und äußerlich mehr und mehr ablösten vom alten Gesetz, das doch in den Kreisen der judenchristlichen Gemeinden immer noch festgehalten blieb. Diese gewisse Spannung wurde aufgehoben durch den ersten Zusammenstoß des jungen Christentums mit dem römischen Staate in der ersten blutigen Christenverfolgung unter Nero und durch die Katastrophe des Judentums mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70. Unter Nero haben im Jahre 67 die Apostel Petrus und Paulus in Rom den Märtyrertod erlitten, wie dies durch die neuesten Forschungen neuerdings sichergestellt ist, und dieses gemeinsame Martyrium hat jene Spannungen vergessen lassen und die beiden Apostelfürsten für immer an die Spitze der Kirche gestellt. Und Rom tritt nach dem Falle Jerusalems mehr und mehr in den Mittelpunkt der wachsenden Christenheit.

Um das Jahr 60 waren hauptsächlich durch die Mission des hl. Paulus in Syrien und in Kleinasien und zu beiden Seiten des Ägäischen Meeres im Mittelpunkte der griechischen Welt schon christliche Gemeinden begründet. In Rom war zuerst im Anschluß an die starke jüdische Gemeinde eine christliche

Gemeinschaft entstanden. Auch im römischen Nordafrika, in Gallien und Spanien dringt schon im ersten Jahrhundert das Christentum ein. Zahlreiche eifrige Glaubensboten durchwanderten das Reich und die einzelnen Christengemeinschaften treten in lebhafte Verbindung. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß in dem weiten Imperium, das von Spanien bis an den Euphrat reichte und das ganze Mittelmeer einheitlich umschloß, der Verkehr zwischen den einzelnen Provinzen ein ungemein reger war. Der Boden dieses universalen Imperiums bot die beste physische Basis und Wegbereitung für die Ausbreitung der universalen Religion des Christentums.

Es waren vor allem die unteren sozialen Kreise, Handwerker und kleine Kaufleute, Sklaven, bei denen die neue Lehre Eingang fand, aber schon am Ende des ersten Jahrhunderts begegnen wir überzeugten und bekenntnisfreudigen Anhängern auch in höheren Schichten bis hinauf zu Verwandten des kaiserlichen Hauses der Flavier.

Die urchristliche Gemeinde war im reinsten Geiste des Evangeliums eine ideal-patriarchalisch-kommunistische Gemeinschaft. Aber sobald das Christentum in alle Welt hinaustrat, sich ausbreitete und sich mit den Verhältnissen der Welt bis zu gewissem Grade abfinden wollte und mußte, konnte jene Form nicht mehr genügen. Die reiche karitative Wirksamkeit blieb aufrecht, aber die Wahrung der reinen Glaubenslehre und die Übung des Kultus erforderte eine gewisse Organisation und Leitung. An die Spitze der Presbyteri, der Ältesten, der Priester, tritt schon in apostolischer Zeit der Episkopus, d. h. Aufseher. Er ist der Vorstand der einzelnen Gemeinden, er leitet ihre Versammlungen, ihre Verwaltung, er ist der Seelsorger und Verwalter des Kultus. Durch die unmittelbare Zurückleitung der priesterlich-bischöflichen Gewalt auf die Apostel und durch diese auf Christus selber und durch die ihnen allein und ausschließlich zuerkannte und durch die Weihe übertragene Gewalt über die Gnadenmittel Christi und seiner Kirche werden Priester und Bischof herausgehoben über die übrigen Gläubigen, sie werden die Mittler zwischen Gott und dem Menschen, Priestertum und Episkopat sind die grundlegenden Pfeiler für den werdenden Ausbau der katholischen Kirche.

Je mehr das Christentum sich ausbreitete und je mehr es sich als etwas Neues erwies und als solches erkannt wurde, um so mehr wurde die Frage seines Verhältnisses zum römischen Staate akut. Alle Kulte hatten Raum im Römerreiche, sofern sie sich dazu verstanden, mit der Staatsreligion und ihrem offiziellen Ausdruck, dem Kaiserkultus, sich abzufinden. Die Juden hatten hierin eigene Privilegien, aber die Christen, die bald nicht mehr mit den Juden identifiziert werden konnten noch wollten, waren etwas Neues. Wenn die Christen sich weigerten, dem Divus imperator, dem vergöttlichten Repräsentanten des Staates zu opfern, so war dies Majestätsverbrechen. Unter diesen Gesichtspunkt fielen schon die ersten Christenverfolgungen unter Nero und Domitian, und diese Auffassung vertrat Kaiser Trajan, als ihn Plinius d. J., Statthalter von Bithynien, im Jahre 111 oder 112 um Weisung über das Vorgehen gegen die Christen ersuchte.

Aber so unversöhnlich die Gegensätze sich prinzipiell gegenüberstanden, so wurden in der Praxis im 2. und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts die

Christen doch im allgemeinen unverfolgt gelassen. Allerdings sind lokale Verfolgungen vorgekommen, so z. B. eine sehr blutige im Jahre 177 in Lyon. Es wirkten da oft besondere Ursachen mit. Fürchterliche Anschuldigungen, die vielfach über die Christen im Umlaufe waren, daß sie bei ihren Versammlungen Kinder schlachteten, gräuliche Unzucht trieben usw., fanatisierten da und dort das Volk und zwangen die Behörden zum Vorgehen gegen die Christen, welches dann gerechtfertigt erschien, wenn diese dem Kaiser göttliche Ehren verweigerten. Als aber im 3. Jahrhundert schweres Unglück über das Reich hereinbrach, als die Barbareneinfälle begannen, als Mißwachs, Teuerung, Seuchen wüteten, da wurde dieses Unheil vom Heere und von den Priestern dem Zorn der Götter über ihre Vernachlässigung zugeschrieben. Solche Erregungen und jene prinzipiellen Gründe haben die Kaiser Decius und Valerianus in den Jahren 250 und 253 zu einer ersten allgemeinen Christenverfolgung bestimmt. Sie war heftig, aber kurz, und sie trug im ganzen eher zur Reinigung und Stärkung der Kirche bei. Und noch einmal holte der römische Staat zu einem vernichtenden Schlage gegen das Christentum aus, unter Kaiser Diokletian und seinem Mitkaiser Galerius. Diokletian führte mit gewaltiger Kraft eine nochmalige Zusammenfassung und eine Reform des Reiches durch. Ihm, der im Lager als Verehrer der alten Götter aufgewachsen, erschien die Staatsreligion, wie sie bisher bestanden, als das einzig Denkbare. Im Jahre 303 wurde die allgemeine Verfolgung der Christen begonnen und nach Diokletians Abdankung von Galerius bis 312 fortgesetzt. Beamtentum und Heer sollten von Christen gereinigt werden, die christlichen Kirchen wurden zerstört, zahlreiche Märtyrer bezeugten ihren Glauben mit ihrem Blute. Zugleich versuchte man eine Wiederbelebung der alten Religion.

Allein, eine Vernichtung des Christentums und seiner Kirche wurde nicht erreicht. Vielmehr trat einer der bedeutungsvollsten Wendepunkte der Geschichte ein. Unmittelbar nach der schwersten Verfolgung erließ Kaiser Konstantin I. im Jahre 313 das Edikt von Mailand, welches den Christen freie Religionsübung gewährte und die Restituierung der Kirchengüter verfügte.

Wie war ein so erstaunlicher, so wundersamer Umschwung möglich? Das Christentum hatte sich im Laufe des 3. Jahrhunderts schon über das ganze römische Reich und im Osten darüber hinaus verbreitet. Christen fanden sich zahlreich in allen Kreisen der Bevölkerung, im Heere und in der höchsten Beamtenschaft. Sie hatten zwar gewiß nirgends die Majorität, aber man schätzt ihre Zahl für die Zeit um 300 auf etwa ein Fünftel der Bewohner des Reiches. Die innere Organisation der Kirche hatte sich schon mächtig entwickelt. Die Bischöfe waren gewissermaßen monarchische Leiter der Gemeinden geworden. Es beginnen bischöfliche Sprengel im Anschluß an die Städte und ihr Gebiet. Die Bischöfe einer Provinzhauptstadt, einer Metropolis besitzen einen natürlichen Vorrang im Ansehen und wir können von den Anfängen nicht bloß eines Episkopal-, sondern auch eines Metropolitansystems sprechen. Auch Synoden, auf denen kirchliche Angelegenheiten einer Provinz beraten werden, sind im 3. Jahrhundert nachweisbar. Der Bischof von Rom aber, der Vorsteher der großen christlichen Gemeinde der Hauptstadt des Reiches, der Nachfolger des hl. Petrus, genoß ein besonderes Ansehen.

So war die christliche, die katholische, d. h. allgemeine Kirche, wie sie schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts von Bischof Ignatius von Antiochia genannt wird, zu einer bedeutungsvollen Organisation innerhalb des Reiches herangewachsen. Es hatte sich gezeigt, daß sie auch mit der schärfsten Gewalt nicht bezwungen oder vernichtet werden konnte. Es war staatsklug, wenn man diese zweifellos starke geistige Macht dem Staate dienstbar machte. Sicher wirkten bei Konstantin solche prinzipielle, aber auch aktuelle politische Motive mit: in seinem Kampfe gegen Maxentius, der im Osten die Verfolgung fortsetzte, gewann sich Konstantin die Sympathien der Christen. Auch persönliche Hinneigung Konstantins zum Christentum muß doch angenommen werden, wenn er sich auch erst am Ende seines Lebens taufen ließ.

Mit dem Edikt von Mailand war zunächst nur die Gleichberechtigung der christlichen Religion neben der römischen Staatsreligion ausgesprochen. Aber Kaiser Konstantin förderte die Kirche außerordentlich. Sie erhielt das Recht, Vermächtnisse anzunehmen, die Bischöfe wurden von den öffentlichen Lasten befreit, erhielten einen gewissen Anteil an der weltlichen Gerichtsbarkeit, so daß sie in den Verwaltungsorganismus des Staates miteingefügt wurden. Aber der Kaiser betrachtete sich in gewohnter Auffassung der kaiserlichen Stellung nun auch als obersten Herrn der christlichen Kirche, und er wollte, gleich der einheitlichen Reichsverwaltung, nun auch eine einheitliche Kirche. Gerade damals war die Kirche von einer tiefgreifenden Spaltung zerrissen. Es war der Streit über das Wesen der göttlichen Personen, vor allem über die Wesensgleichheit Gottes des Sohnes mit Gott dem Vater. Die abendländisch-römische Kirche hielt an der vollen Wesensgleichheit fest, im Orient wurde, namentlich durch den alexandrinischen Priester Arius, die Lehre verfochten, daß der Sohn kein ewiges Dasein von Anbeginn an habe, daß er so nicht gleich dem Vater, nicht eigentlicher Gott sei. Auf dem von Kaiser Konstantin einberufenen ersten allgemeinen Konzil zu Nicaea im Jahre 325 wurde die Lehre des Arius verdammt und die römische Lehre festgestellt als Grundpfeiler der katholischen Kirche und Dogmatik. Dieses Konzil von Nicaea zeigt so recht die Stellung der römischen Reichsgewalt gegenüber der christlichen Kirche: der Kaiser beruft das Konzil, er führt den Vorsitz, die Beschlüsse des Konzils erfahren die kaiserliche Bestätigung. Wir sehen, die christliche Kirche wird von diesem Imperatorentum ebenso als eine Staatseinrichtung und unter der obersten kaiserlichen Gewalt stehend betrachtet, wie es bisher mit der heidnischen Staatsreligion der Fall gewesen war. Diese römisch-imperialistische Stellungnahme des Staates zur Kirche blieb im oströmisch-byzantinischen Reiche aufrecht und bildet einen charakteristischen Grundzug im Gegensatz zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat im Abendlande.

Nach Schwankungen zum Arianismus hin um die Mitte des 4. Jahrhunderts und nach dem Versuch einer heidnischen Reaktion unter Kaiser Julian wurde durch Theodosius, der noch einmal das ganze Reich vereinte, der weitere entscheidende Schritt getan. Er hat im Jahre 392 die christliche Religion in der Form der römisch-katholischen Lehre zur Staatsreligion erklärt. Die Güter der heidnischen Tempel wurden eingezogen, die Leistungen des Staates für den heidnischen Kultus wurden eingestellt, die Feier der uralten olympischen Spiele

wurde aufgehoben. So war das Christentum im Laufe des 4. Jahrhunderts aus der als staatsgefährlich verfolgten Religion die Staatsreligion geworden. Es war unausbleiblich, daß die Kirche selbst von dieser außerordentlichen Wandelung berührt werden mußte.

Der äußere Sieg des Christentums führte ihm natürlich Scharen von Anhängern zu. Es wurde die überwiegende Masse der Bewohner des Reiches christlich. Wie schon seit der ersten Ausbreitung, war das Christentum auch in der Spätantike vor allem an die Städte geknüpft — dies entsprach der antiken Stadtstaatgestaltung und der antiken Kultur. In den Städten bildeten sich die christlichen Gemeinden, in den unteren Schichten der städtischen Bevölkerung fand das Christentum die große Zahl seiner Bekenner. An die Städte knüpfte sich die Organisation der Kirche an, das Episkopal- und Metropolitansystem. Jetzt wandten sich auch die höheren, die Intelligenzschichten der Städte in steigendem Maße der siegreichen christlichen Kirche zu. Wir haben freilich Zeugnisse genug dafür, daß die intensive Weltlichkeit dieser Kreise, welche nun christlich wurden, dadurch nicht ohneweiters verinnerlicht und verwandelt ward. Das Christentum fügte sich nun notwendigerweise und von selber erst ganz in die antike Kulturwelt ein. Die Christen brauchten jetzt keine Zurückhaltung gegenüber dem Staate mehr zu üben, und das Christentum übernahm nun voll die Ausdrucksmittel der Antike auch in der geistigen Kultur, in der Kunst, in der Literatur, in der Wissenschaft. Diese volle Verbindung mit der spätantiken Kultur wurde unendlich bedeutungsvoll, als im 5. Jahrhundert der westliche Teil des Imperiums abzubröckeln begann, als neue Staatenbildungen entstanden, geschaffen von neuen Völkern auf dem Boden des alten Reiches. Diesen Völkern, den Germanen, konnte so die christliche Kirche eine Vermittlerin und Lehrmeisterin höherer Kultur werden.

Die ostgermanischen Völker der West- und Ostgoten, der Vandalen und später der Langobarden sind es gewesen, die zuerst in größerem Ausmaß dem Christentum zuwuchsen. Es wurde für die Geschicke dieser Germanenvölker von größter Bedeutung, daß, als die Westgoten um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Beziehung zum oströmischen Reiche traten, dies in jenem Momente geschah, als gerade der Arianismus für kurze Zeit im Osten die Oberhand hatte. So nahmen die Westgoten das Christentum in Gestalt des Arianismus an, der sich außer im Dogma auch im Kultus unterschied, da er die nationale Sprache gebrauchte. Gleich den Westgoten wurden auch die Ostgoten, Vandalen und Langobarden arianisch und sie hielten daran fest, als sonst der Arianismus im 5. Jahrhundert nach und nach verschwand. So kam es, daß in den Reichen, welche die Westgoten in Südgallien und in Spanien, die Ostgoten und nach ihnen die Langobarden in Italien und die Vandalen in Nordafrika begründeten, das herrschende Germanenvolk arianisch, die römischen Untertanen aber katholisch waren. Dieser unheilvolle Gegensatz verband sich mit dem national-kulturellen, denn die römischen Provinzialen sahen in den Germanen doch immer nur die Barbaren. Diese inneren schwärenden Wunden haben dazu beigetragen, daß das Vandalen- und das Ostgotenreich im 6. Jahrhundert untergingen und daß die Westgoten von den Franken aus Gallien hinausgedrängt wurden. Die Westgoten in Spanien und die Langobarden in Italien aber nahmen seit dem Ende des 6. Jahrhunderts den

Katholizismus an, ein Prozeß, der nun bezeichnenderweise Hand in Hand ging mit ihrer Romanisierung. Aus diesen rasch dahingegangenen ältesten christlichen Germanenstaaten besitzen wir heute noch einen unschätzbaren Überrest, Teile der gotischen Bibelübersetzung des Bischofs Wulfila (Ulfilas) aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, das älteste schriftliche Denkmal germanischer Sprache.

Schon aus diesem Schicksal der arianischen Germanenstaaten erhellt die epochale Bedeutung der Tatsache, daß jenes Germanenvolk, dem die Zukunft der nächsten Jahrhunderte gehörte, sich von allem Anfang an dem römisch-katholischen Christentum zugewendet hat, die Franken. Chlodwig, der gewaltige Begründer des fränkischen Großreiches, hatte die Herrschaft der Franken vorgeschoben bis an die Loire. Heidnische Franken und christliche Romanen lebten also hier nebeneinander unter einer Herrschaft und es war unausweichlich, daß da ein Ausgleich erfolgen mußte. Aber es war nicht ohneweiters selbstverständlich, welchem christlichen Bekenntnis sich die Franken zuwenden würden. Ringsum waren die arianischen Germanenstaaten und es wurden Versuche gemacht, Chlodwig für die arianische Kirche zu gewinnen. Allein er entschied sich mit richtigem politisch-staatsmännischem Blick für die katholische Kirche und vermied dadurch jene schweren inneren Konflikte. Wahrscheinlich im Jahre 496 ließ sich Chlodwig und mit ihm eine große Zahl edler Franken taufen. Ein weltgeschichtlicher Moment, der an Konstantins Übertritt gemahnt. Aber wie anders war doch jetzt die Lage! Die Kirche Konstantins war eine Korporation innerhalb des großen römischen Reiches, sie wurde Reichskirche. Die Kirche, der sich jetzt Chlodwig anschloß, war eine weit über die Grenzen des Frankenreiches hinausragende, unabhängige, universale geistliche und geistige Macht. Und wenn im Osten die Kirche Staatskirche blieb, so ahnen wir hier im Westen bereits den künftigen Dualismus von Staat und Kirche, der das abendländische Mittelalter kennzeichnen und erfüllen sollte.

Hundert Jahre später gewann die katholische Kirche einen weiteren wichtigen Posten. Nachdem schon im 5. Jahrhundert das Christentum in Irland festen Fuß gefaßt hatte, begann Papst Gregor I. um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts die Missionstätigkeit bei den heidnischen, germanischen Angelsachsen in England, und in diesen äußersten Ländern des nordwestlichen Europa entfaltete sich rasch eine hohe Blüte kirchlichen und geistigen Lebens. Sie wurde von besonderer Bedeutung durch ihre Rückwirkung auf das Festland. Die irische und angelsächsische Mission hat im Frankenreiche Großes gewirkt, die irische für die Entwicklung des Klosterwesens, die angelsächsische im 8. Jahrhundert vor allem durch Bonifatius, den Apostel der Deutschen, für die Christianisierung der noch heidnischen mitteldeutschen Stämme, für die Organisierung der deutschen und für die Reform der fränkischen Kirche. Als dann Karl der Große die Unterwerfung und Christianisierung des großen Sachsenstammes durchgeführt hatte, da waren um 800 die ersten und wichtigsten Abschnitte der Ausbreitung des Christentums abgeschlossen: die ganzen Mittelmeerländer mit Ausnahme der islamischen Teile von Spanien und Nordafrika, das ganze westliche und mittlere Europa waren dem katholischen Christentum gewonnen. Nur die skandinavischen Länder und Osteuropa waren heidnisch.

Das fränkisch-karolingische Großreich, das von den Pyrenäen bis zu den

Karpathen und von der Nordsee bis Mittelitalien reichte, war nun die einheitliche Zentralmacht, deren Institutionen und Kultur eine gemeinsame Grundlage schufen, die weiter dauerte, auch als dieses Reich in einzelne Teile sich löste. Und die katholische Kirche umfaßte diese ganze neue germanisch-romanische Staaten- und Völkergruppe Mittel- und Westeuropas mit ihrer einheitlichen Organisation, ihrem einheitlichen Glauben und Kultus. Es beginnt die eigenartige, charakteristische Einheit einer neuen Epoche, des Mittelalters. Als Karl der Große im Jahre 800 durch Papst Leo III. zum römischen Kaiser gekrönt wurde, erstand ein mittelalterliches universales, christliches Kaisertum neben dem universalen Papsttum, die mittelalterliche christliche Welt hatte ihre weltlichen und geistlichen Repräsentanten, sie war gewissermaßen konstituiert.

Wir sind etwas vorausgeeilt. Wir müssen noch Entwicklungen berühren, welche ganz wesentliche Brücken zum mittelalterlichen Christentum bilden. Seit Konstantin sah sich Christentum und Kirche in die Welt versetzt. Die Kirche wird in das weltliche Wesen hineingezogen. Sie wird reiche Grundbesitzerin, sie wird mit staatlichen Funktionen betraut, die Bischöfe, die nun mehr und mehr aus vornehmen Geschlechtern stammen, werden oft mehr als die weltliche Obrigkeit Regierer ihrer Stadt. Der Bischof von Rom, der Papst, dessen geistlicher Primat im Laufe des 4. Jahrhunderts allgemein anerkannt wird, gewinnt schon in den letzten Zeiten des sinkenden Westreiches und im 6. Jahrhundert eine Art moralisch-politischer Führung der italischen Bevölkerung, so Papst Leo I. gegen Attila, so Gregor I. gegenüber den Langobarden. Gegenüber all diesem Einrücken in die Welt erhebt sich nun zuerst im Orient eine streng asketische Richtung, die sich vollständig loslösen will von der Welt, um ganz dem Evangelium folgend nur dem Heil der Seele zu leben. In Ägypten und Syrien zogen sich zahlreiche fromme Männer und Frauen in die Einsamkeit der Wüste zurück, um als Einsiedler oder in losen Gemeinschaften dem Gebet, der Kontemplation und Abtötung zu leben. Diese Formen individueller Frömmigkeit drangen auch ins Abendland und verdichteten sich zu eigentlichen Korporationen in den Klöstern. Klosterwesen und Mönchstum gewinnt eine außerordentliche Verbreitung und Bedeutung durch die Wirksamkeit Benedicts von Nursia. Seine berühmte, um 530 entstandene Regel schafft eine feste Organisation der klösterlichen Gemeinschaften, sie verbindet weises Maßhalten in der Askese mit gesunder Zielsetzung fruchtbaren Wirkens mit der Hände Arbeit und in geistig-wissenschaftlicher Tätigkeit. Seit dieser Zeit bedeckt sich das Abendland mit zahllosen Benediktinerklöstern. Dieses Mönchstum wird ein wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Lebens, das Volk sieht im Mönch und im Kloster das Ideal christlicher Lebensführung vor sich, die Klöster werden Pioniere für die Kultivierung des Landes, für die christliche Mission, sie werden die wichtigsten Träger der Volkserziehung, der Schule und Bildung.

In jüngster Zeit hat ein Historiker[1]) diese asketisch-mönchische Geistesrichtung mit dem nicht ganz schmeichelhaften Namen „Simplismus" bezeichnet, um dadurch den Gegensatz auszudrücken zur hohen geistigen Kultur auch der

[1]) Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter (1926).

christlichen Antike. Aber es läßt sich fragen, ob nicht gerade dieser Simplismus die rechte Form und Einstellung des Christentums gewesen ist, als an die Kirche die große Aufgabe herantrat, die neue Welt der germanischen Völker zu gewinnen. Denn diese Welt war trotz allen Zusammenhanges mit Institutionen und Kultur der spätrömischen Antike doch eine andere. Als jugendfrische, kraftvolle, kriegerische Völker dringen die Germanen in das römische Reich. Sie sind gewalttätig, roh, aber sie haben eine seelische Wesensart, die einer der besten Kenner germanischen Altertums[2]) mit den Worten schildert: „Ihre Lebensstimmung war nicht hedonistisch und epikuräisch; sie hatten einen Zug auf das Unbedingte, auf die Hingabe bis in den Tod. Selbstzucht und Selbstverleugnung waren geschätzte Eigenschaften des Kriegers und in der Geschlechtsliebe war der Germane kühl, wie nicht bald ein zweites Volk." So brachte der Germane dem Christentum Eigenschaften entgegen, welche von diesem besonders hochgehalten wurden und ihm kongenial waren. Dem einfacheren geistigen Habitus entsprachen einfachere, natürliche staatliche, soziale und wirtschaftliche Verhältnisse. Gegenüber der kapitalistischen Stadt- und Geldwirtschaft der späten Antike tritt in den Germanenstaaten die Naturalwirtschaft wieder mehr in den Vordergrund. Hatte das Land und die ländliche Bevölkerung im römischen Reich keine Rolle gespielt, war alles auf den Stadtstaat zugeschnitten, so sind diese neuen Staaten der Franken, der Angelsachsen usw. vielmehr Bauernstaaten. Einfache, natürliche Lebensverhältnisse lassen die einfachen Lehren des Evangeliums Jesu von der Nächstenliebe, von Mildtätigkeit und Barmherzigkeit, von der Treue und Gerechtigkeit den einfachen Seelen verständlich und überzeugend erscheinen. Nicht so sehr die dogmatische Seite mit den spekulativen Begriffen und Begründungen der Trinitätslehre und der Christologie war diesen Germanen kongenial, wohl aber die in ihrem Geiste und Glauben lebendigen Vorstellungen von dem wundertätigen Herrn Christus, der für uns gelitten hat, der aber die Hölle besiegte und auferstanden ist, der glorreiche, mächtige Himmelskönig, der Helfer des Gerechten in Not und Tod. Diesem Herrn Christus ist Treue und Gefolgschaft zu halten, wie sie auf Erden der Gefolgsmann seinem Herrn zu leisten hat. So verstand der Germane den Christenglauben und die Sittenlehren. So tritt uns im Heliand, dem sächsischen Christus-Epos des 9. Jahrhunderts, Jesus Christus als der mächtige König, seine Jünger als die schnellen Degen und treuen Gefolgsleute entgegen.

War dieses Christentum der Germanenvölker ein anders nuanciertes als wie jenes der spätantiken Welt, so empfing auch ihr christliches Kirchentum einen besonderen Charakter. Die Kirche in den arianischen Germanenstaaten war notwendig eine Landeskirche gewesen, denn sie war ja getrennt von der römischen Kirche. Aber auch die fränkische Kirche, die ja von Anfang an katholisch war, nahm trotzdem sofort den Charakter einer Landeskirche an. Das heißt, der Papst ist wohl das anerkannte geistliche Oberhaupt, aber er hat keinen Einfluß auf wichtigste kirchliche Angelegenheiten, wie die Besetzung der Bischofstühle, die Einberufung von Konzilien. Das liegt vielmehr in der Hand des

---

[2]) Andreas Heusler in Religionen des Orients und altgermanische Religion (Kultur der Gegenwart). 2. Aufl. S. 271, vgl. H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter S. 7, 692.

Königs. Zweifellos hängt dies zusammen mit der Entwicklung des Eigenkirchenwesens, das wohl auf gemeingermanische und vielleicht auch spätantike Wurzeln zurückgeht. Der Herr von Grund und Boden, auf dem eine Kirche errichtet ist, ist auch Herr über diese Kirche, er hat Einkünfte von ihr, er bestellt den Priester. Indem diese Rechtsanschauung auch auf bischöfliche Kirchen und auf Klöster, die auf Königs- oder Reichsgut gegründet wurden, Anwendung fand, wird die fränkische Kirche in ihrer äußeren Stellung vom Königtum und überhaupt von Laiengewalten abhängig. Die Kirche, die vom spätrömischen Staate her ganz andere Rechtsanschauungen mitgebracht hatte, mußte sich diesem germanischen Eigenkirchenrechte zunächst fügen. Auch in karolingischer Zeit und im Deutschen Reiche des 10. und 11. Jahrhunderts ist dieser machtvolle Einfluß der Herrscher auf die Kirche aufrecht geblieben.

Aber da erhebt sich in eben diesem 10. und 11. Jahrhundert in der Kirche eine mächtig anschwellende Reformbewegung, die von dem burgundischen Kloster Cluny ausgeht. Sie will zunächst nur gegen Schäden des kirchlichen Lebens auftreten, wie sie eben durch die enge Verquickung mit weltlichen Dingen entstanden waren. Dann aber greifen die Reformer konsequent diese Abhängigkeit der Kirche von weltlichen Mächten und Interessen selber an, die Reform steigert sich zur Forderung der Freiheit der Kirche, und dann weiter, weil das Geistliche höher ist als das Weltliche, zur Forderung der Überordnung der Kirche über die weltliche Gewalt, über den Staat. Papst Gregor VII. ist der gewaltige, rücksichtslose und die letzten Konsequenzen nicht scheuende Vorkämpfer in dem großen Kampfe namentlich mit dem deutschen Königtum, das die Grundlagen seiner Machtstellung bedroht sah. Dieser Kampf endet mit Kompromissen, aber das Papsttum und die Kirche haben doch eine Stellung errungen, welche diese Zeit des 12. Jahrhunderts und Innocenz III. als den Höhepunkt der mittelalterlichen Kirche und des mittelalterlichen Christentums erscheinen läßt. Der christlich-kirchliche Gedanke durchdringt alles Leben: Er vergeistigt das Rittertum und setzt ihm in den ersten Kreuzzügen die ideal-christliche Aufgabe der Befreiung des Heiligen Landes, er begründet die geistlichen Ritterorden und bringt die neuen Orden der Zisterzienser, der Minoriten und Dominikaner hervor. Kunst und Dichtung wird von religiösen transzendentalen Gedanken beherrscht, und die Kirche tritt ähnlich, wie es in der alten Kirche geschehen, neuerdings an die philosophisch-rationale Bewältigung der Glaubenslehren heran. Es ist das Zeitalter der vollen Durchdringung der abendländischen Welt und Kultur mit dem christlichen Gedanken und daher das Zeitalter eines einheitlichen Universalismus, einer einheitlichen Gefühls- und Gedankenwelt, die vielleicht eine gewisse Einförmigkeit, aber jedenfalls auch ihre Großartigkeit besitzt.

Wir halten hier inne, wir müssen abschließen. So wenig wir bisher alle Seiten berühren konnten, so unabsehbar wäre es, wollten wir von jenem Höhepunkte ab die weitere Entwicklung verfolgen. Der Höhepunkt war zugleich ein Wendepunkt. Gegen die Allgewalt der katholischen Kirche erheben sich Widerstände, im Geistlichen in den großen Häresien des späteren Mittelalters, im Weltlichen in der erstarkenden Staatsidee namentlich der südlichen und westlichen Völker Europas. Der neue große Abschnitt in der Entwicklung des Christentums ist die Reformation und die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts.

Aus kleinen Anfängen ist das Christentum zur stärksten aller Religionen emporgewachsen. Auf dem langen Entwicklungswege hat sich oft Menschliches, allzu Menschliches mit den erhabenen Lehren und mit den Institutionen der Kirche vermengt. Und die Frage, wie die Religion sich in den Menschen ausgewirkt hat, ist schwer zu beantworten und die Antwort ist oft deprimierend. Gerade der Historiker möchte wohl oft von tiefem Pessimismus erfüllt werden. Aber wir dürfen uns nicht untätiger Hoffnungslosigkeit hingeben. Es liegt doch unvergängliche Wahrheit und Kraft in den Geboten der Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Und von ihnen gilt das augustinische Wort: Siegen kann nur die Wahrheit, aber der Sieg der Wahrheit ist die Liebe.

Die Literatur über das Thema ist unübersehbar. Hier mag außer auf allgemeine Kirchengeschichten wie die von Hergenröther-Kirsch oder Karl Müller etwa hingewiesen werden auf Werke wie Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., Adolf v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Hans v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, 1. Bd.

Die Religion der Iranier

Von

Bernhard Geiger

I. Vorbemerkungen und Quellen

Der Name „Iranier"[1]) ist die Bezeichnung einer Anzahl von Stämmen, wie der Meder, Perser, Skythen, der Osseten des Kaukasus, die, wie die Verwandtschaft der Sprachen und Religionen beweist, in vorgeschichtlicher Zeit mit den Indern eine Einheit, den arischen Zweig der großen indogermanischen Völkerfamilie gebildet haben. Wie die älteste Geschichte dieser Stämme bis auf die Zeit der Mederfürsten, die in Kriegsberichten assyrischer Herrscher vom neunten vorchristlichen Jahrhundert an erwähnt werden, so liegen auch die Anfänge ihrer Religion im Dunkeln. Auch die hochbedeutsamen Keilschriftfunde von Boghazköi in Kleinasien, die das erste Auftreten von Indern und wohl auch Iraniern in Vorderasien schon um 1400 v. Chr. bezeugen, vermögen nicht, dieses Dunkel aufzuhellen. Wohl gestattet die Vergleichung der ältesten literarischen Dokumente der Inder und der Iranier, die Religion der noch ungetrennten Arier und die Gestalt der aus ihr hervorgegangenen altiranischen Religion zu rekonstruieren. Aber es fehlt an festen Unterlagen, die Zeit zu bestimmen, der diese Dokumente und die in ihnen enthaltenen religiösen Vorstellungen angehören. Diese Unsicherheit erstreckt sich weiterhin auch auf Zarathuschtra selbst. Denn alle Versuche, die Zeit und die Stätte seiner Wirksamkeit festzustellen, haben zu ganz unsicheren Ergebnissen geführt. Die Ansicht, daß der iranische Prophet spätestens um etwa 1000 v. Chr., vielleicht auch noch ein paar Jahrhunderte früher gelebt hat, ist ebenso anfechtbar wie die mit derselben Sicherheit auftretende Behauptung, daß er in der Zeit von 559 bis 522 gewirkt habe. Die ersterwähnte Datierung beruht auf der ganz unwahrscheinlichen Annahme, daß die in einer Inschrift des assyrischen Königs Sargon (722 bis 705) vorkommenden Namen von medischen Fürsten Ma-aš-da-ku und Ma-aš-tak-ku, die Mazdaku und Maztaku gelesen werden, die Verbreitung der zoroastrischen Religion in Medien schon für diese frühe Zeit bezeugen. Das andere Datum, das Zarathuschtra einer viel späteren Zeit zuweist, hat die Identität von Vištāspa, dem in den Predigten des Zarathuschtra erwähnten Beschützer des Propheten,

[1]) Das Wort Ērān, in jüngerer Aussprache Īrān, ist aus *arya* entstanden, das „edel, vornehm" bedeutet. Als Arier in diesem Sinne haben sich im Gegensatz zu einer fremdartigen Bevölkerung noch die vereinten Indo-Iranier bezeichnet. Denn auch die vedischen Inder nennen sich *ārya* zum Unterschied von der dunkelhäutigen Bevölkerung des Induslandes.

mit Vištāspa, dem Vater des Achämeniden Darius I., zur Voraussetzung. Doch lassen sich gegen diese vielumstrittene Identifizierung gewichtige Bedenken geltend machen. Auch die Berufung auf Herodot (geb. um 500 v. Chr.) ist nicht geeignet, der Annahme, Vištāspa, der Vater Darius I., sei der von Zarathuschtra bekehrte Fürst gewesen, eine sichere Unterlage zu geben. Denn die Frage, warum Herodot, der erste griechische Gewährsmann, der die Religion der Perser beschreibt, weder den Namen Zoroaster (die griechische Form des Namens Zarathuschtra), noch auch seine Lehre erwähnt, ist ebensowenig gelöst wie manches andere Rätsel, das Herodots Schilderung der Religion der „Magier" zu lösen aufgibt. So sind denn auch in der Frage, ob oder inwieweit die Achämeniden sich schon zur zoroastrischen Religion bekannt haben, die Meinungen der Forscher noch immer sehr geteilt. In der Tat scheinen einige wenige in den Felseninschriften der Achämeniden enthaltene Ausdrücke oder Wendungen, von denen man meinen könnte, daß sie aus der zoroastrischen Religion stammen, allein nicht auszureichen, um die Herrscher zu Bekennern dieser Religion zu stempeln. Dagegen könnten wohl die der Achämenidenzeit angehörigen Namen Artavardiya (Heerführer Darius I.), Artafernes, Artabanos, Artachšathra (= Artaxerxes) u. a. m. dafür Zeugnis ablegen, daß die Lehre des Propheten schon in weiteren Kreisen Verbreitung und Anerkennung gefunden hatte. Denn diese Namen sind mit *arta* zusammengesetzt, das in der Form *urta* (geschrieben *aša*) einen sehr wichtigen Begriff des zoroastrischen Systems, allerdings auch schon der vorausgehenden altiranischen Religion, das Recht und die Wahrheit, bezeichnet. Nur in einem der Papyri der jüdischen Militärkolonie von Elephantine (in Ägypten) wird ein persischer Statthalter unter der Regierung Darius II. (424 bis 404) ausdrücklich ein Mazdayasnier (d. i. Mazdā-Verehrer) genannt. Zwischen den zwei angeführten Datierungen bewegen sich alle Berechnungen der Zeit der Wirksamkeit des Propheten. Man könnte leicht geneigt sein, der Parsentradition Glauben zu schenken, die das Auftreten Zarathuschtras in den Beginn des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, 258 oder rund 300 Jahre vor dem Eroberungszug des „verfluchten Alexander", verlegt. Aber die zum Teile phantastischen Zahlen und die groben Ungenauigkeiten der parsischen Chronologie, wie sie das mittelpersische Bundahišn enthält, berechtigen zu schärfstem Mißtrauen. Völlig wertlos sind natürlich die frühestens aus der Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts stammenden Berichte griechischer Schriftsteller, nach denen Zoroaster 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg oder 6000 Jahre vor dem Feldzug des Xerxes gelebt haben soll. Wie über die Zeit des Propheten, so scheinen aber auch über seine Lehre bei diesen Autoren zumeist ziemlich unklare und vage Vorstellungen zu herrschen.

Auch aus der ältesten uns erhaltenen religiösen Literatur der Iranier, dem Awesta[1]), der heiligen Schrift der Zoroastrier, lassen sich keine festen Anhaltspunkte für die Bestimmung der Zeit und der Stätte der Wirksamkeit des Propheten gewinnen. Denn das Awesta stellt in seiner gegenwärtigen Form nur einen Überrest des ehemaligen Bestandes dieser Schriften vor. Es sind nur noch

[1]) Das Wort Awesta bedeutet ursprünglich wahrscheinlich „Grundtext" im Gegensatz zur „Erklärung", dem Zänd. Die Bezeichnung der heiligen Schriften als Zend-Awesta ist also unstatthaft.

größere und kleinere Bruchstücke, die nach Sprache und Inhalt verschiedenen Zeiten angehören und vielfach auch durch spätere Zusätze Erweiterungen erfahren haben. Der Dēnkard, ein in mittelpersischer Sprache abgefaßtes Werk des neunten Jahrhunderts n. Chr., enthält eine ausführliche Inhaltsangabe des ursprünglichen Awesta, das aus 21 Büchern (Nasks) bestanden haben soll. Aber nur eines von ihnen, das Gesetzbuch Vidēvdāt, ist noch vollständig erhalten, während das übrige Awesta sich nur aus einzelnen Teilen der alten Nasks zusammensetzt. Die gegenwärtige Gestalt der heiligen Schriften ist das Resultat einer für liturgische Zwecke vorgenommenen Neuordnung der aus früherer Zeit noch erhaltenen Texte und nach der insbesondere im Dēnkard enthaltenen einheimischen Tradition das Ergebnis einer mehrmaligen, in arsakidischer (parthischer) und sasanidischer Zeit erfolgten Sammlung und Neuredaktion der Trümmer des alten Religionsbuches, die nach dessen teilweiser Vernichtung durch Alexander noch übriggeblieben wären. Überdies muß das sasanidische Awesta noch im dritten Jahrhundert n. Chr. aus einem älteren, weniger ausgebildeten, dem aramäischen Pahlavi-Alphabet, in das damals entwickelte, dem Charakter der Sprache angepaßte Awesta-Alphabet umgeschrieben worden sein.

Schon durch ihre sprachliche Form werden die Gāthās, die 17 „Verspredigten" des Zarathuschtra, als ältester Bestandteil des sasanidischen Awesta erwiesen. Und die Art, in der der Prophet in ihnen auftritt, läßt kaum einen Zweifel daran berechtigt erscheinen, daß sie, wenigstens zum größten Teile, von ihm selbst verfaßt worden sind. Doch stellen sie offenbar nur einen Bruchteil der Verkündigungen des Propheten dar. Ob aus der schweren Verständlichkeit ihrer Sprache und aus der abrupten Form der Diktion geschlossen werden darf, daß die einzelnen Strophen ursprünglich durch erläuternde Prosa unterbrochen waren, mag dahingestellt bleiben. Die Gāthās stehen ebenso wie der zwischen ihnen eingebettete Yasna Haptanghāti („der aus sieben Kapiteln bestehende Yasna"), der sich in sprachlicher Beziehung den Gāthās anschließt, aber jüngeren Datums ist, in dem als Yasna bezeichneten Teile des Awesta. In den übrigen Partien enthält der Yasna ebenso wie das Visprat (Vispered) die bei den Opferfeiern vorgetragenen, zumeist monotonen Anrufungen der Gottheiten und Gebetsformeln. Ein für Laien bestimmtes Gebetbuch ist das Chorde Awesta („das kurze Awesta"). Von höchstem Interesse und größtem Wert für die Rekonstruktion der vorzoroastrischen Religion sind die Yašts, zum größten Teile metrisch abgefaßte Verherrlichungen einer Anzahl von Gottheiten. Sie enthalten auch noch Bruchstücke der alten, später von dem großen persischen Dichter Firdousi in seinem Königsbuch zusammengefaßten iranischen Heldensage. Zwei Yašts, der an Hauma und der an Srauša gerichtete, stehen außerhalb dieser Sammlung im Yasna. In der Hauptsache eine Zusammenfassung des Strafrechtes und der Reinheitsgesetze, bildet der *Vidēvdāt* (verballhornt in Vendidad), „das wider die Daivas (die Götzen oder Dämonen) gerichtete Gesetz". Das erste Kapitel aber ist geographischen Inhaltes und zählt 16 iranische Länder auf, die Ahura Mazdā geschaffen hat, das folgende Kapitel handelt von Yima als dem Herrscher in einem Paradiese und Helden der iranischen Flutsage, und das 19. Kapitel enthält die Geschichte von der Versuchung Zarathuschtras durch den bösen

Geist. Diese Teile des Awesta werden im Gegensatz zu den Gāthās und dem „Yasna der sieben Kapitel" als jüngeres Awesta zusammengefaßt. Außer der jüngeren Sprachform ist für sie charakteristisch, daß in ihnen über Zarathuschtra als eine der Vergangenheit angehörige Gestalt berichtet wird.

Einen Einblick in die weitere Entwicklung der zoroastrischen Religion in nachawestischer Zeit gewährt die umfangreiche, in mittelpersischer Sprache, dem Pahlavi, abgefaßte Literatur, darunter besonders der etwa aus dem neunten Jahrhundert n. Chr. stammende Bundahišn, der einen ehemaligen Nask des Awesta wiedergibt, der schon erwähnte Dēnkard, der Mēnūk ī Chrat und andere Schriften. Auf sie wird im Verlaufe unserer Darstellung noch Bezug genommen werden.

II. Die altiranische Religion vor Zarathuschtra

Die älteste Form iranischer Religion, von der wir aus literarischen Quellen Kenntnis haben, ist an den Namen Zarathuschtra geknüpft. In den Gāthās tritt er als Verkünder einer neuen Religion auf, die einen völligen Bruch mit überkommenen Religionsformen bedeuten und eine radikale Umgestaltung des gesamten menschlichen Lebens anbahnen soll. Welcher Art die alte Religion gewesen ist, die der Prophet und Reformator Zarathuschtra mit Worten voll leidenschaftlicher Kraft und Schärfe bekämpft, läßt sich zum Teile noch aus den Gāthās selbst, zum anderen Teile aus den Texten des jüngeren Awesta erschließen. Es ist die alte Naturreligion mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit strahlender, lebensvoller Götter und wundervoller Mythen, mit ihren bilderreichen Hymnen, zauberkräftigen Opfern und volkstümlichen Bräuchen, die Zarathuschtra mit strenger Konsequenz aus dem Herzen des Volkes zu reißen unternimmt, um den nüchternen, von feierlichem Ernst erfüllten, philosophisch angehauchten Kult des Ahura Mazdā und einiger Abstraktionen, die sein Gefolge bilden, an ihre Stelle zu setzen. Denn im jüngeren Awesta, besonders in den Yaschts, treten uns noch Göttergestalten entgegen, die uns schon aus den vedischen Hymnen der Inder vertraut sind, und die weitgehende Übereinstimmung in wesentlichen, charakteristischen Zügen, die oft noch durch die Gleichheit oder Ähnlichkeit des sprachlichen Ausdruckes erhöht wird, beweist, daß diese Naturgottheiten und die dichterische Form ihrer Verherrlichung aus einer Zeit ererbt sind, in der Inder und Iranier noch eine Einheit gebildet haben, daß sie also trotz der jüngeren sprachlichen Form dieser Texte in eine Zeit zurückreichen, die noch vor dem Auftreten des iranischen Propheten liegt und als die Zeit des altiranischen Heidentums bezeichnet werden kann. Und obwohl die Dokumente der aus urarischer Zeit stammenden Religion, die auf iranischem Boden natürlich manche Umbildung und manche Ergänzung durch Gestalten, Mythen und Bräuche iranischer und wohl auch fremdnationaler Herkunft erfahren hat, im jüngeren Awesta nur noch in größeren und kleineren Trümmern erhalten sind, lassen die Texte doch noch deutlich erkennen, mit welcher Kraft und Zähigkeit die alte Volksreligion der zoroastrischen Reform Trotz geboten hat, um allmählich anerkannt und der Religion des Zarathuschtra einverleibt zu werden. Das Künstliche und Gezwungene der Vereinigung zweier so verschiedenartiger und von Anfang an

gegensätzlicher Gebilde spiegelt sich denn auch in der überaus losen, unorganischen Verbindung wieder, in der die Äußerungen der alten Volksreligion und die aus der gathischen Religion weiterentwickelten, rein zoroastrischen Vorstellungen, Anrufungen und Gebetsformeln nebeneinander oder durcheinandergemengt erscheinen. Es kommt auch in dem äußerlichen zoroastrischen Anstrich zum Ausdruck, den manche Texte nicht-zoroastrischen Inhaltes durch die Einkleidung in die Form der Zwiesprache zwischen Ahura Mazdā und Zarathuschtra erhalten haben. Ja, die Kraft des alten Volksglaubens hat sich endlich auch noch darin geäußert, daß echt zarathuschtrischen Abstraktionen, wie den Personifikationen des guten Geschickes (Urti, geschrieben Aši) und des religiösen Gehorsams (Srauša), neues Leben eingehaucht wurde, indem sie, mit Zügen und Attributen heidnischer Gottheiten ausgestattet, nach deren Muster und nach dem Vorbilde der älteren Hymnendichtung in poetischer Sprache besungen wurden. Ist damit auch der Beweis gegeben, daß noch in späterer Zeit zoroastrische Dichter in der Sprache der älteren Yaschts gedichtet haben, fehlt es doch im übrigen an festen Anhaltspunkten, das Alter dieser Texte auch nur einigermaßen näher zu bestimmen. Wir sind darum auch außerstande, festzustellen, wann der Prozeß der Vermischung und gegenseitigen Durchdringung der heidnischen und der zoroastrischen Religion begonnen hat, in den das jüngere Awesta noch einen guten Einblick gewährt.

Eine der lebendigsten und am besten erhaltenen Gestalten des altiranischen Pantheons ist die des Mithra, dessen Verherrlichung der umfangreiche 10. Yascht gewidmet ist. Seine Herkunft aus urarischer Zeit steht zweifellos fest. Denn aus der Vergleichung mit den vedischen Hymnen der Inder ergibt sich eine so weitgehende Übereinstimmung Mithras mit dem vedischen Mitra, daß ein gemeinsamer Ursprung dieser Göttergestalten angenommen werden muß. Man hat freilich behauptet, daß die vedischen Hymnen es nicht mehr gestatten, das ursprüngliche Wesen des Mitra näher zu bestimmen. Denn er tritt in ihnen zumeist in so enger Gemeinschaft mit der ihm gleichwohl übergeordneten erhabenen Gestalt des Varuṇa an der Spitze einer hoch angesehenen Gruppe von Gottheiten auf, die als Asuras („Herren“) bezeichnet und unter dem gemeinsamen Namen Ādityas zusammengefaßt werden, daß es den Anschein hat, als hätte Mitra in dieser Verbindung die ursprüngliche Selbständigkeit seines Wesens völlig eingebüßt. Und dieser Eindruck scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, daß in der großen Sammlung von Hymnen nur ein einziges Lied (Ṛgveda III, 59) ihm allein gewidmet ist. Man hat diesen Mangel an individueller Gestaltung durch die Annahme zu erklären versucht, daß das Bild des Mitra in Indien verblaßt und durch andere Götter in den Schatten gestellt worden sei. Aber diese an sich wenig plausible Erklärung scheitert an der bisher nicht erschütterten Tatsache, daß das in den vedischen Hymnen vorliegende Verhältnis Mitras zu Varuṇa, zu einer höchsten Gottheit, an deren Attributen und Art des Wirkens er weitestgehenden Anteil hat, ein Erbe aus alter Zeit, aus der Zeit vor der Auflösung der indo-iranischen Volksgemeinschaft ist. Denn das hohe Alter der Verbindung von Mitra mit Varuṇa wird durch die keilschriftlichen Urkunden von Boghazköi aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert bezeugt, in denen — in dem Vertrage eines Hethiterkönigs mit einem König des Landes Mitanni —

unter einer größeren Anzahl von Göttern auch indische Götter als Schwurzeugen angerufen werden, an deren Spitze Mitra und Varuṇa (geschrieben Aruna und Uruwana) erscheinen. Ferner hat im Ṛgveda die enge Zusammengehörigkeit dieser zwei Gottheiten ihren adäquaten Ausdruck in dem dualischen Kompositum Mitrā-Varuṇā („Mitra und Varuṇa") gefunden, und ihm entspricht das gerade im 10. Yascht des Awesta noch erhaltene Dualkompositum Mithra-Ahura („Mithra und Ahura"), in dem Ahura („der Herr") offenbar das mit Varuṇa, dem höchsten Asura, identische höchste göttliche Wesen der vorzoroastrischen Iranier bezeichnet, an dessen Stelle im zoroastrischen System Ahura Mazdā getreten ist. Wenn also der avestische Mithra den Eindruck einer selbständigen Gottheit macht, so ist doch in der Dualform Mithra-Ahura für die altiranische Religion eine ältere, ursprüngliche, in den vedischen Hymnen noch lebendige Vorstellung von der Zugehörigkeit dieses Gottes zu einem höchsten Wesen bezeugt. Dazu kommt noch, daß Mitra und Mithra in einer Reihe wichtiger, besonders charakteristischer Züge miteinander übereinstimmen, die also ebenso wie die Verbindung mit einem höchsten „Herrn" dem Bilde des Gottes von Anfang an angehört haben müssen. Es sind die Züge, die Mitra mit Varuṇa und den übrigen Mitgliedern der Gruppe von Asuras gemein hat. Daraus ergibt sich aber, daß die Selbständigkeit des avestischen Mithra und die Züge, durch die er sich von dem Mitra der Inder zu unterscheiden scheint, sich erst sekundär entwickelt haben, und trotz des Widerspruches, der auch noch in jüngster Zeit gegen diese Auffassung laut geworden ist, besteht doch die Ansicht zu Recht, die die Unselbständigkeit und scheinbare Unbestimmbarkeit von Mitras Wesen daraus erklärt, daß Mitra und damit auch der awestische Mithra ursprünglich nicht selbständige Gestalten gewesen sind, sondern die Verkörperung einer besonderen Seite in dem Wesen des höchsten „Herrn" darstellen.

Der auch in dem indischen Mitra und den anderen Ādityas eigentümliche Grundzug in Mithras Wesen ist ethischer Natur. Gleich seinem indischen Verwandten oder in ganz ähnlicher Weise, oft mit denselben Wendungen und Wortbildungen wird er als wahrsprechender, allwissender, weisheitstiefer Herr und Herrscher geschildert, der mit tausend Ohren und zehntausend Augen begabt, unbetrügbar und untäuschbar, nicht schlafend und wachsam, viele Zauberkünste besitzend, ein überallhin blickender Späher mit vielen Auslugstätten — auch mit Hilfe von Spähern, die auf allen Höhen und Auslugstätten sitzen — jeden Betrüger sieht, mag der auch meinen, daß Mithra nicht jede Übeltat wahrnimmt. Mit seinen langen Armen ergreift er den Betrüger, ob er sich nun im fernsten Osten oder im fernsten Westen oder auch mitten in der Erde befindet. Sein Zorn ist furchtbar. Er ist ein Rächer der Schuld und nimmt Rache an den Mithrabetrügern. Aber er ist „böse und sehr gütig", und so ist er auch ein barmherziger Gott, der Segnungen aller Art verleiht, den Regen fallen läßt und die Pflanzen wachsen macht, der, wenn nicht betrogen, den Menschen aus Bedrängnis und Gefahr errettet, die nicht Betrügenden beschützt, die Wege der von den Mithrabetrügern Verfolgten behütet.

Mit diesem ganz auf das Ethische gerichteten Grundzug von Mithras Wesen hängt aufs engste eine andere, nicht minder stark hervortretende Seite seines Charakters zusammen, die sich auf die Form seiner Erscheinung bezieht. Es

ist die auch bei Varuṇa und Mitra und den Ādityas überhaupt vorhandene Verbindung mit Sonne und Licht, die dem Bilde des Gottes konkrete Gestalt verleiht. Er ist der erste Gott, der über die Harā (ein Gebirge) her herbeikommt, der unsterblichen Sonne mit ihren schnellen Rossen voran; der erste, der die goldgeschmückten schönen Höhen erreicht und von da das ganze Arierland beschaut. Leuchtend sind seine Wege. So breit wie die Erde kommt er herbei, und nach Sonnenuntergang berührt er beide Ränder dieser breiten, runden, fernbegrenzten Erde. Er beschaut all das, was zwischen Erde und Himmel ist. Er fährt auf einem hochrädrigen Wagen einher, der ein goldenes Rad hat und von lichten Rossen gezogen wird. Er läßt seinen Körper leuchten gleich dem des selbstleuchtenden Mondes, und sein Antlitz strahlt wie das des Tištryasternes.

Da Mithra öfter von der Sonne ausdrücklich unterschieden wird, die im Veda als das Auge des Mitra und des Varuṇa, an einer Avestastelle als Auge des Ahura Mazdā bezeichnet wird, hat man ihn als eine Gottheit des Lichtes oder auch des gestirnten Nachthimmels gedeutet. Andere haben diese Unterscheidung als bedeutungslos erklärt und ihn ebenso wie den vedischen Mitra als alten Elementargott der Sonne aufgefaßt. Für diese Auffassung könnte die Tatsache geltend gemacht werden, daß Mithra in späterer Zeit in den Mithras-Mysterien mit dem babylonischen Sonnengott Šamaš identifiziert und späterhin als Sol Invictus bezeichnet worden ist, daß ihn nach dem Zeugnis griechischer Schriftsteller die Perser als Sonnengott verehrt haben und daß das neupersische Wort *mihr*, das auf avestisch *mithra* zurückgeht, „Sonne“ bedeutet. Aber diese Deutungen lassen Zweifel übrig. Es spricht denn auch gar manches dafür, daß ihnen die Annahme vorzuziehen ist, der avestische Mithra und der vedische Mitra hätten sich aus einer ursprünglichen Abstraktion, aus der Personifikation eines der Wesenselemente, eines der Attribute einer höchsten Gottheit entwickelt. Danach wäre Mithra ehemals eine Verkörperung der Vertragstreue gewesen, denn dies ist die begriffliche Bedeutung des Wortes *mithra*, die sich auch im 10. Yascht noch lebendig erhalten hat. Man soll den Vertrag (*mithra*) nicht vernichten, ob man nun dessen Erfüllung von dem Anhänger des Rechtes oder von dem Anhänger des Betruges fordert. Denn die Vertragstreue (*mithra*) gilt beiden gegenüber. In der Wendung „den Mithra betrügen“ und in dem Worte „Mithrabetrüger“ (*mithrō-druj*) scheint noch die ursprüngliche Bedeutung „gegen den Vertrag trügerisch handeln“ durch. Und im Vidēvdāt werden auch noch verschiedene Arten des Vertrages (*mithra*) aufgezählt. Aber auch für den vedischen Mitra, der sonst vor allem gleich Varuṇa als Hüter des Rechtes schlechthin erscheint, lassen sich in vedischen Texten noch Reste der alten Vorstellung von Mitra als einem Hüter der Vertragstreue nachweisen. Die hohe Bedeutung, die der Vertragstreue neben den anderen, dem Wesen der höchsten Gottheit angehörigen ethischen Begriffen beigemessen wurde, und die enge Verbindung dieser Begriffe mit Licht und Sonne, der alles durchschauenden Wächterin der Moral, lassen es als durchaus möglich erscheinen, daß Mithra auf eine Personifikation der Vertragstreue zurückgeht.

Dieser Annahme scheint freilich der scharf ausgeprägte kriegerische Charakter des avestischen Mithra zu widersprechen. Denn im 10. Yascht wird er als ge-

waltiger Wagenkämpfer geschildert, der eine gut geschleuderte Keule und andere furchtbare Waffen in seinem Wagen mitführt, von den Kriegern an den Mähnen ihrer Rosse um Kraft und Sieg angerufen wird, die Schlacht in Gang bringt, die Schlachtreihen der Feinde, der Mithrabetrüger, zerschmettert, ihre Waffen unschädlich macht, ihre Wohnstätten verwüsten und ihr Vieh wegschleppen läßt. Da aber der ethische Grundcharakter des Gottes feststeht, ist es nicht wohl denkbar, daß er ehemals ein Kriegsgott gewesen ist. Vielmehr ist der Schluß gerechtfertigt und wohlbegründet, daß die kriegerischen Züge sich erst sekundär entwickelt haben. Ein Rächer der Schuld und Verfolger des Betruges, ein Schützer und Retter der nicht betrügenden Menschen konnte sehr wohl zu einem in den Schlachten gegen die Feinde, die ja allesamt Mithrabetrüger sind, persönlich mitwirkenden, grimmigen Kriegshelden ausgestaltet werden. Und einige auffallende Ähnlichkeiten scheinen die Vermutung zu stützen, daß die kriegerischen Züge Mithras der Gestalt des Indra entlehnt sind, der im Awesta zu einem Dämon degradiert erscheint, während er in den vedischen Hymnen als gewaltiger Kriegsgott, als Wagenkämpfer und Keulenträger verherrlicht wird und gleich Mithra persönlich in die Kämpfe gegen die Feinde eingreift. Der beliebte Einwand aber, daß eine „blutleere Abstraktion" sich nicht zu einem mit den Zügen einer Naturgottheit ausgestatteten Gotte habe entwickeln können, beruht auf einem Vorurteil und auf der Verkennung der wichtigen Rolle, welche die Abstraktionen in einem Teile der arischen Religion gespielt haben.

In den Gāthās des Zarathuschtra suchen wir diesen Gott vergebens. Nur an einer Stelle kommt noch das Wort *mithra* in seiner begrifflichen Bedeutung vor. Es kann nicht auf bloßem Zufall beruhen, sondern muß einer bestimmten Absicht entsprungen sein, wenn der Prophet eine Gestalt von so scharf ausgeprägter ethischer Konzeption, einen Gefährten des großen Ahura nicht in sein System aufgenommen hat. Man hat denn auch ziemlich allgemein angenommen, Zarathuschtra habe den Gott ausgeschaltet, weil er eine Gestalt der Volksreligion gewesen sei, die in sein System nicht hineingepaßt habe. Jedenfalls muß er schon sehr früh die im 10. Yascht überlieferten Züge besessen und — vielleicht in bestimmten Gegenden — jene Anziehungskraft ausgeübt haben, die später in der römischen Kaiserzeit vielfach gesteigert seinen Kult zu einem gefährlichen Konkurrenten des jungen Christentums gemacht hat. Ob er sich, wie behauptet worden ist, die Anerkennung durch die zoroastrische Orthodoxie erst zur Zeit des Achämenidenkönigs Artaxerxes II. (404 bis 359) erzwungen hat, in dessen Inschriften er zum ersten Mal erscheint, läßt sich nicht entscheiden. Der schon aus früherer Zeit bezeugte Name Mitradates (aus Mithra-dāta „von M. geschaffen"), z. B. bei Herodot und im Buche Esra, scheint dagegen zu sprechen. Nur in die Art, in der Mithraverehrung und zoroastrische Religion sich zu einem alles eher denn homogenen Ganzen vereinigt haben, erhalten wir noch Einblick durch den 10. Yascht des Awesta. Wir sehen noch deutlich die Priester am Werke, wie sie in ungeschickter und aufdringlicher Weise bemüht sind, der alten Dichtung und der in ihr verherrlichten Gottheit einen zoroastrischen Anstrich zu geben, wenn wir lesen, daß Ahura Mazdā den Mithra geschaffen und ebenso anbetungswürdig wie ihn selbst gemacht und zum Wächter und Hüter der ganzen Welt bestellt hat, daß Ahura Mazdā und seine Genien, die Amurta

Spontas, ihm auf der hohen Harā ein Haus gezimmert haben, daß Ahura Mazdā dem Propheten die Verehrung des Mithra empfiehlt u. a. m.

Neben Mithra, der der neuen Religion ganz nahe gestanden hat, haben der vorzoroastrischen Religion, wie durch Vergleichung mit den vedischen Hymnen festgestellt werden konnte, auch noch Gestalten von ganz anderer Art angehört. So haben die alten Iranier den urarischen Mythos von der Erlegung der Schlange oder des Drachen besessen und die göttlichen Helden gefeiert, die diese Tat vollbracht haben. Der große Indra freilich, der in den Liedern des Ṛgveda immer wieder als Besieger der die Wasser gefangen haltenden Schlange Vṛtra (ursprünglich „Feind") und anderer ähnlicher Ungeheuer verherrlicht wird, ist im jüngeren Awesta, wie schon erwähnt, nur noch ein Dämon. Aber sein Epitheton *vṛtra-han* („Vṛtratöter") hat sich noch in der Gestalt des im 14. Yascht des Awesta angerufenen Vurthraghna (geschrieben Vərəthraghna) erhalten, den man mit Unrecht als eine Personifikation des Sieges aufgefaßt hat. Ursprünglich muß Vurthraghna oder *vurthra-jan*, das die genaue lautliche Entsprechung zu dem indischen *vṛtra-han* darstellt, den Gott bezeichnet haben, der die Schlange *vurthra* erschlägt. Denn Vurthraghna hat mit dem Vṛtratöter Indra eine Anzahl von Verwandlungen und Tiergestalten gemein, er lebt in dem aus ihm hervorgegangenen Vahagn des armenischen Volksglaubens als siegreicher Held im Kampfe mit der Schlange, und in den Hymnen der Mithrasmysterien werden die Heldentaten des Artagnes (aus Vurthraghna) besungen. Wie neben dem eigentlichen Vṛtratöter Indra in den Liedern des Ṛgveda noch Trita Āptya als Gefährte und Helfer in dem Kampfe erscheint, so ist — und darin liegt eine ganz unwesentliche Verschiebung auf iranischem Gebiete vor — im Hōm-Yascht des jüngeren Awesta Thraitauna (geschrieben Thraētaona) Athwyāni, der Nachkomme des Thrita Āthwya, ein *vurthra-jan*. Er erschlägt den dreiköpfigen, sechsäugigen Aži (= indisch ahi „Schlange") Dahāka, wie Trita Āptya mit Indras Hilfe einen dreiköpfigen sechsäugigen Dämon, eine andere Form oder Hypostase des sonst als Vṛtra bezeichneten Ungeheuers, überwältigt. Es muß also zwischen Thraitauna und Vurthraghna, dem Vurthratöter *κατ᾽ ἐξοχήν*, ursprünglich dasselbe Verhältnis bestanden haben, wie es die vedischen Hymnen noch für Trita Āptya und Indra bezeugen, und in der Tat tritt noch bei den Armeniern neben dem „Schlangenwürger" Vahagn auch noch Hruden (aus Thraitauna entstanden) als Bezwinger des Aždahak auf. Bekanntlich sind Thraitauna und Aži Dahāka zu vermenschlichten Gestalten der iranischen Heldensage geworden, und im Königsbuch des Firdousi wird der ehemals mythische Kampf mit der Schlange als Kampf eines der Urkönige von Iran, Firēdhōn, gegen einen grausamen Tyrannen und Usurpator der Königskrone Ḍaḥḥāk (aus Aždahāk) dargestellt, der aber noch deutlich seine ursprüngliche Schlangennatur verrät. Diese und andere Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten sind ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Vurthraghna und Thrita-Thraitauna aus urarischer Zeit überkommene Gestalten der altiranischen Volksreligion gewesen sind, und ihre Beweiskraft wird durch den Umstand nicht beeinträchtigt, daß das Bild des Vurthraghna auch noch Züge aufweist, die rein iranisch zu sein scheinen, wie etwa die Fähigkeit, wunderbare, übernatürliche Sehkraft zu verleihen. Daß auch die Aufnahme dieses Gottes in die zoroastrische Religion das Ergebnis eines Kompromisses

zwischen dieser und der heidnischen Volksreligion gewesen ist, ist im 14. Yascht noch sehr deutlich aus der losen Verbindung der aus alter Zeit stammenden Schilderung seines Wesens mit zoroastrischen Elementen erkennbar.

Der dem Vurthraghna gewidmete Yascht ist offenbar nur der letzte noch erhaltene Rest von Liedern, in denen die Heldentaten des Gottes verherrlicht wurden, wie man auch noch in Armenien den Kampf des Vahagn mit den Schlangen und seinen Sieg über sie in Liedern besungen hat. In den Schilderungen dieses großen Kampfes aber muß der aus Stengeln der Hauma-Pflanze gepreßte Rauschtrank dieselbe wichtige Rolle gespielt haben, wie sie dem mit dem Hauma identischen Soma bei der Erlegung des Vṛtra durch Indra zugeschrieben wird. Denn auch Hauma, der gleich dem indischen Soma die Pflanze, die irdische und himmlische Form des Trankes und auch einen Gott bezeichnet, ohne daß sich diese Bedeutungen immer scharf unterscheiden ließen, erhält das Beiwort *vurthra-jan* „den V. erschlagend", und wenn Vurthra wie das indische Vṛtra sich auch nicht immer nur auf den mythischen Feind, sondern auch weiterhin auf irdische Feinde bezieht, so muß doch der mythische Gegner Vurthraghnas gemeint sein, bei dessen Erlegung Hauma mitwirkt. Diese Teilnahme am Kampfe kann nur darin bestehen, daß Hauma als Rauschtrank den iranischen Vṛtratöter ebenso zu seiner Tat begeistert wie in den Liedern des Ṛgveda Indra durch den Soma, von dem er ungeheure Mengen vertilgt, zur Tötung des Vṛtra und anderen Heldentaten angespornt wird. Und nur aus dieser Beziehung zum Vurthra-Mythos ist es erklärlich, daß Hauma selbst angerufen wird, seine Waffe gegen den Leib der gelben, giftspritzenden Schlange zu schlagen, wie auch Soma als Besitzer scharfer Waffen und Schlangentöter bezeichnet wird. So sind denn Hauma und Soma schließlich gleich den göttlichen Schlangentötern auch Helfer in den Kämpfen gegen irdische Feinde geworden.

Im jüngeren Awesta findet sich auch noch eine Spur des urarischen Mythos von der durch einen Vogel vollbrachten Herabholung des Hauma-Soma aus dem Himmel. Doch ist hier der Wächter des Hauma, der auf den Soma raubenden Adler schießende Kṛśānu des Ṛgveda, der Göttern und Menschen den Unsterblichkeits- und Opfertrank verwehrt, durch theologische Umdeutung in einen den Priestern feindlich gesinnten Tyrannen Kursāni verwandelt, der von Hauma aus der Herrschaft vertrieben wird.

Zu diesen Übereinstimmungen von Hauma und Soma auf mythologischem Gebiet gesellen sich aber auch noch zahlreiche Gemeinsamkeiten aus dem Bereiche der Liturgie, in der Hauma und Soma als ein den Göttern dargebrachter Opfertrank im Mittelpunkt des Opfers stehen. In den Angaben über die Pflanze, die auf den Bergen durch den Regen wachsend gemacht wird, über ihre Pressung mit einer zweiteiligen Kelterpresse, über die gelbe Farbe ihres heilkräftigen, materielle Segnungen und Unsterblichkeit verleihenden Saftes, der auch von den Opfernden genossen wird, über Reinigung des ausgepreßten Saftes durch ein Haarsieb, über das Auffangen in Schalen und die Mischung mit Milch liegt eine so große Zahl von Berührungspunkten sachlicher und sprachlicher Art, daß die gemeinsame Herkunft von Hauma und Soma aus urarischer Zeit nicht zweifelhaft sein kann.

Gegen den Hauma-Kult hat sich Zarathuschtra selbst noch an zwei Stellen

der Gāthās in unzweideutiger, schärfster Form gewendet, obwohl er das Wort Hauma selbst nicht erwähnt. Yasna 48, 10 fragt er Mazdā, wann dieser wohl „den Unflat des Rauschtranks“ vernichten werde, durch den die Priester der alten Religion „Leibschmerzen verursachen“, und Yasna 32, 14 beklagt er sich über diejenigen, welche verkünden, das Rind sei zu töten, damit es (durch die damit verbundene Pressung des Hauma) den Unsterblichen[1]), d. i. Hauma, aufleuchten mache zum Zwecke der Hilfe. Das durch „unsterblich“ übersetzte Wort ist auch im jüngeren Awesta Epitheton des Hauma, und ihm entspricht im Ṛgveda ein ganz ähnlich gebildetes Epitheton des Soma.

Mit derselben Schärfe äußert sich der Prophet an einer Gāthā-Stelle (Yasna 32, 8) gegen eine andere Gestalt der alten Religion, gegen Yima (geschrieben statt Yama), den Sohn des Vivahvant. Er wird zu den Frevlern gezählt, weil er, wie die Stelle zu besagen scheint, den Menschen, um sie zu befriedigen, Stücke vom Rind zu essen gab. Im jüngeren Awesta, in dem Yima, der leuchtende, lichtbegabteste der Geborenen, der Sonnengleiche unter den Menschen, der zoroastrischen Religion einverleibt erscheint, ist es betrügerische, unwahre Rede, durch die er nach langer segensreicher Herrschaft seinen Lichtglanz verliert. Vorher hat es unter seiner Herrschaft weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod gegeben. Er machte Vieh und Menschen unsterblich, Wasser und Pflanzen nicht vertrocknend, die Speise unversieglich. Fünfzehnjährig an Wuchs gingen Vater und Sohn einher. Er ist also Herrscher eines goldenen Zeitalters, der aber infolge einer Sünde seiner Herrschaft verlustig wird und schließlich den Tod durch Zersägen findet. Als Herrscher eines goldenen Zeitalters auf Erden tritt Yima auch in dem vielbehandelten zweiten Kapitel des Vidēvdāt auf, dessen theologische Bearbeitung unverkennbar ist. Nach Ablauf von je 300 Jahren seiner Herrschaft, nach denen die Erde von Geschöpfen immer wieder übervoll geworden ist, stößt Yima ein goldenes Instrument und einen goldenen Stachel in die Erde, um sie auszudehnen, bis tausend Jahre um sind. Auch in der späteren indischen Literatur, im Mahabharata, wird von einer derartigen Übervölkerung der Erde unter der Herrschaft des dem Yima entsprechenden Yama in einem goldenen Zeitalter erzählt. Die Erde sinkt infolge der Überlastung um 100 Meilen ins Meer, aber Gott Vischnu hebt sie auf ihre Bitte in Gestalt eines Ebers mit seinem Horn wieder hoch. In einer anderen Version läßt Gott Brahma die Todesgöttin entstehen, die die Entvölkerung der bisher vom Tode verschonten Erde besorgt. In unserem awestischen Text aber folgt auf den Bericht von der Übervölkerung und der entsprechenden Vergrößerung der Erde durch Yima die Mitteilung, daß Ahura Mazdā mit seinen Göttern und Yima mit den besten Menschen eine Versammlung abhielten, in der Ahura Mazdā dem Yima mitteilt, daß über die schlechte körperliche Welt Winter mit strengem Frost, mit Schnee und Überschwemmungen infolge der Schneeschmelze hereinbrechen werden. Yima erhält daher von Ahura Mazdā den Auftrag, einen von allen Seiten einschließenden Bau (Vara)[2]) zu errichten nach ganz bestimmten Maßen, mit drei Stockwerken und einer bestimmten Anzahl

[1]) Wörtlich „den Tod in der Ferne habend“.

[2]) Sonst durch „Burg“, „Höhle“ u. dgl. übersetzt.

von Gängen, und in diesen Vara den Samen der größten, besten und schönsten Männer und Frauen, Tiere und Pflanzen zu bringen, auch Wasser einzuleiten und Wiesen anzulegen. Yima baut den Vara, wobei er die Erde mit den Fersen auseinandertritt und auch mit den Händen bearbeitet. Einmal im Jahre sieht man im Vara, der ewiges und geschaffenes Licht hat, Sterne, Mond und Sonne untergehen und aufgehen, und man hält dort für einen Tag, was ein Jahr ist. Die Menschen leben dort das schönste Leben. Es kann sich in diesem Texte weder, wie man gemeint hat, um die Auswanderung Yimas mit dem Überschuß der Lebewesen nach dem Orte der himmlischen Seligkeit noch auch um eine Entrückung in eine unter der Erde gelegene Höhle handeln. Hiezu würde es doch nicht erst der Anlage eines Vara, wie er in unserem Texte geschildert wird, bedürfen, noch auch der dem Yima anbefohlenen Mitnahme von Vorräten und Samen. Die Angaben über Errichtung und Einrichtung des Vara können nur den Sinn haben, daß ein sicherer Zufluchtsort vor den Wintern und den Überschwemmungen geschaffen werden soll, die am Ende des goldenen Zeitalters nach einer zur übermäßigen Vermehrung der Geschöpfe führenden Herrschaft Yimas zur Strafe für die jetzt eintretende Sündhaftigkeit der Menschen hereinbrechen werden. Nur dann ist die Beratung Yimas mit den besten Menschen und das Kommen der Winter über die schlechte körperliche Welt verständlich. Im übrigen erinnern die Götterversammlungen und all die Einzelheiten der Errichtung des Vara so sehr an die babylonische und biblische Flutsage, daß allen Einwendungen zum Trotz die Feststellung unausweichlich ist, es liege hier eine Form der iranischen Flutsage vor, bei der dann allerdings auf die Zufluchtstätte vor dem hereinbrechenden Unheil, auf den Vara, die Paradiesvorstellung übertragen worden ist.

Trotz mancher durch selbständige Weiterentwicklung entstandenen Verschiedenheiten hat Yima doch mit dem Yama des Ṛgveda, dem späteren Todesgott, eine Reihe wesentlicher Züge gemeinsam. Schon die Namen ihrer Väter sind gleich. Und wie Vivahvant, der Vater des Yima, als der erste Sterbliche bezeichnet wird, der den Hauma gepreßt hat, so ist Vivasvant im Ṛgveda der mythische erste Opferer. Gemeinsam ist Yima und Yama auch die Herrschaft in einem Paradiese. Allerdings ist Yama der erste der Sterblichen, der Menschen, der für sie den Weg ins Jenseits gefunden, zum Unterschiede von Yima Herrscher in einem von unversieglichem himmlischen Licht erfüllten Paradies. Aber auch Yima muß ursprünglich als erster Mensch vorgestellt worden sein. Damit steht im Einklang, daß die zwar nicht im Awesta, aber in einer späteren mittelpersischen Schrift überlieferte Vorstellung von der Inzestehe, die Yimas Schwester Yimak nach Anwendung einer List mit ihm vollzieht, auch für die vedische Religion bezeugt ist. Denn in einem Dialogliede des Ṛgveda erscheinen Yama und Yamī als ältestes Geschwisterpaar, und Yamī wendet, in der Dichtung allerdings vergeblich, alle Überredungskunst auf, um ihren Bruder zur geschlechtlichen Vereinigung zu verleiten. Da infolge dieser Übereinstimmung die Vorstellung von Yima als mythischem ersten Menschen und Herrscher eines Paradieses in die urarische Zeit zurückgeführt werden muß, ist es nach unseren Ausführungen über den Vara auch wahrscheinlich, daß mit dieser Gestalt auch eine Flutsage verknüpft gewesen ist. In Indien ist aber nicht Yama Held der Flutsage, sondern

eine Abspaltung von der Gestalt des ersten Menschen, in der die sakrifikale Seite des Urmenschen zum Ausdruck gebracht ist, Manu, dessen iranische Entsprechung Manuš noch aus mittelpersischen Schriften erschlossen werden kann. Aus der großen inhaltlichen Verschiedenheit der indischen und der iranischen Flutsage aber muß man schließen, daß die im zweiten Kapitel des Vidēvdāt noch erhaltene Flutsage eine auf iranischem Boden entwickelte, dem Charakter des Landes angepaßte Fassung der alten Sage darstellt.

Der alten Religion haben noch etliche andere Gestalten angehört, die erst im jüngeren Awesta auftauchen, wie Vāta und Vayu „der Wind", die gleich dem indischen Vāta und Vāyu kriegerischen Charakter haben, Apām Napāt, „das Wasserkind", gleich dem vedischen Apām Napāt wohl nicht eine Wassergottheit, sondern Personifikation einer Lichterscheinung, der wahrscheinlich auch aus urarischer Zeit stammende Tištrya (Sirius), der im 8. Yascht in der Gestalt eines weißen Rosses den als schwarzes Roß erscheinenden Dämon der Dürre Apavurta (geschrieben Apaoša) besiegt, die Wasserquellen erschließt und befruchtenden Regen niederfallen läßt.

Zarathuschtra hat offenbar die Eliminierung aller dieser Gestalten aus der iranischen Religion angestrebt, hat es aber nicht verhindern können, daß sie im Volksglauben lebendig geblieben und daß schließlich im jüngeren Awesta sogar die Namen Ahura Mazdā und Zarathuschtra benützt worden sind, um die Verehrung dieser Gestalten zu empfehlen. Nur zwei Gottheiten sind dem Bekehrungswerk des Propheten zum Opfer gefallen und aus lichten, strahlenden Göttern zu Dämonen degradiert worden: der gewaltige Recke Indra und die in den Liedern des Ṛgveda viel gefeierten, mit den Dioskuren verwandten Nāsatya, die noch neben Mitra, Varuṇa und Indra in den Inschriften von Boghazköi angerufenen Na-ša-at-ti-ia, von denen im Awesta nur noch der Dämon Nōhathya übrig geblieben ist.

Die Vergleichung von Veda und Awesta gestattet uns aber auch noch einen Einblick in den Opferkult der Zeit des altiranischen Heidentums. Wie im alten Indien brachte man auch im alten Iran den Göttern unter Anrufungen und Lobpreisungen Opferspeisen (*myazda*, indisch *miyedha*), Opfertränke (*zauthra*, indisch *hotrā*) und Hauma (Soma) dar, wobei ein Priester, *Zautar* (indisch *Hotar*) genannt, die Opferspenden ausschüttete und die Gebetsformeln rezitierte. Durch die schon erwähnten Übereinstimmungen der vedischen und awestischen Texte in den Angaben über die Gewinnung und Zubereitung des Haumasaftes und in den dabei verwendeten Geräten werden alle diese Einzelheiten der Technik des Haumaopfers für die urarische, also auch für die altiranische Zeit erwiesen. Einen wichtigen Bestandteil der Opferveranstaltung bildete das Ausbreiten des Barsman, einer größeren oder kleineren Zahl von Baumzweigen, an deren Stelle die Parsen jetzt Metallstäbe verwenden. Man hält sie in der Hand und breitet sie (Yascht 12, 3) „gegen den Weg der Sonne hin" aus. Sie sind identisch mit dem „Bündel von Stäben", die nach Strabo (15, 3, 15) die Feuerpriester in den Feuertempeln Kappadokiens vor dem Feuer singend in den Händen hielten. Das damit verwandte indische Wort Barhis bezeichnet aber eine Grasstreu, auf der die zum Opfer eingeladenen Götter sich niedersetzen und die Opfergaben für sie bereitgestellt werden. Trotz dieser Differenz ist die ursprüngliche Identität

16*

von Barsman und Barhis schon durch die mit ihnen verbundene Terminologie gesichert. Denn auch das Barhis wird ausgebreitet, und hier wie dort wird das „Ausbreiten“ durch das Verbum *star* (lateinisch sternere) ausgedrückt. Die Baumzweige stellen also offenbar einen Ersatz für die ehemals in Gebrauch gewesene Opferstreu vor. Eine Opferstreu, eine Decke aus zartestem Grase, am liebsten aus Klee, auf die man das geopferte Fleisch niederlegte, erwähnt ja auch Herodot in der oft zitierten Stelle (1, 132), in der er das Opfer der Perser schildert. Seltsamerweise aber enthält dieser Bericht neben manchen anderen auffälligen Angaben die kaum glaubhafte Mitteilung, daß die Perser beim Opfer keine Feuer anzünden und keinen Weihguß gebrauchen. Diese Mitteilung des griechischen Geschichtsschreibers, die sich doch nur auf die iranische Volksreligion beziehen kann, verdient aber umso weniger Glauben, als durch die Vergleichung mit den an den vedischen Gott des Feuers gerichteten Hymnen bewiesen werden kann, daß die aus den spärlichen Angaben des jüngeren Awesta noch deutlich erkennbare zentrale Stellung des Feuers im Opferkultus neben dem Hauma ebenso wie manche mit dem Feuer und seiner Personifikation verbundenen Vorstellungen sich aus urarischer Zeit in der altiranischen Volksreligion erhalten haben. Wie in anderen Fällen hat man sich auch hier durch die einseitige Unterstreichung der tatsächlichen oder vermeintlichen Unterschiede den Blick für die Auffindung wichtiger Parallelen und für die Feststellung alter Zusammenhänge getrübt. Daß das Feuer bei den Indern *agni* (lateinisch ignis), bei den Iraniern *ātar* heißt, ist von ganz untergeordneter Bedeutung. Eine andere Verschiedenheit scheint darin zu liegen, daß die für Agni in so hohem Maße charakteristische Funktion des Opferfahrers, der das ins Feuer dargebrachte Opfer zu den Göttern fährt, für Ātar nicht — vielleicht dürfen wir sagen nicht mehr — nachweisbar ist. Es unterliegt gleichwohl keinem Zweifel, daß im übrigen das Feuer in der vorzoroastrischen Religion im Opferkult eine ähnlich hervorragende Stellung eingenommen hat wie in dem der vedischen Religion. Denn nur wenn das Feuer leuchtet, das Barsman ausgebreitet, und der Hauma gepreßt und aufgestellt ist, vollzieht der Priester unter Gebeten und Lobpreisungen die Opferfeier. Das Feuer wurde aber auch selbst angebetet und angerufen und man brachte ihm Brennholz und Opfergüsse dar.[1]) Viel Vieh und zahlreiche Söhne werden dem frommen Verehrer Ātars zuteil. Es ist insbesondere das häusliche Herdfeuer, über dessen Pflege und Verehrung in altiranischer Zeit wir aus Übereinstimmung zwischen vedischen und avestischen Texten reichlicheren Aufschluß gewinnen. Ātar wird gleich Agni der „Hausherr“ genannt, der in allen Häusern zu verehren[2]) ist, und es herrscht zwischen dem Frommen und Ātar derselbe zutrauliche Ton, den auch der vedische Fromme in den Agnihymnen so oft Agni gegenüber anschlägt. Denn er wird ein lieber Freund, ein lieber Gefährte oder Gast geheißen, und wenn einmal (Yasna 62, 8) von Ātar gesagt wird, er schaue auf die Hand der Vorübergehenden, um zu sehen, was der Freund dem Freunde bringt, so erinnert dies daran, daß Agni angefleht wird, den Frommen wohlgesinnt zu sein „wie ein Freund dem Freunde“. Und in

[1]) Vidēvdāt 18, 70; 19, 24; Ṛgveda I, 94, 4.

[2]) Yasna 62, 1; Ṛgveda 6,2,7.

solchen leider ganz seltenen Äußerungen haben wir die Überreste altiranischer Hymnen an den Ātar im Hause zu sehen, in denen das freundliche Verhältnis des Menschen zur Gottheit in ebenso schlichten, von Herzenswärme erfüllten Worten zum Ausdruck gebracht ward wie in den Hymnen an Agni. Das Stück Yasna 62 darf wohl als Fragment solch eines alten Liedes betrachtet werden, das aber von späteren Einschüben und monotonen, litaneiartigen Wiederholungen und Abwandlungen einzelner Sätze durchzogen und überwuchert ist.

Auch die Vorstellung von der Dämonen und bösen Zauber vertreibenden Kraft des Feuers muß schon der urarischen Feuergottheit eigentümlich gewesen sein, aus der Ātar und Agni hervorgegangen sind. Denn Agni wird ja oft angerufen, mit scharfem Gebiß, mit ehernem Zahn, mit scharfen Waffen, durch die Glut seiner Flammen gegen die Dämonen und Zauberer hin zu brennen und sie zu vernichten. Man ist also gewiß nicht berechtigt, diesen Zug Ātars als rein iranisch zu bezeichnen und seine Entstehung aus dem unwirtlichen, mit allerlei Gefahren verbundenen iranischen Klima herzuleiten. Aus diesem alten, im jüngeren Awesta[1]) nur noch selten erwähnten Zug Ātars erklärt es sich auch, daß Ātar[2]) als Gegner der Schlange (Aži) Dahāka auftritt und gegen sie aufzuflammen und ihr das Maul zu verbrennen droht, als diese den Licht- und Herrschaftsglanz an sich zu reißen sucht. Und es liegt nur eine zoroastrische Einkleidung dieses Kampfes mit der Schlange vor, wenn an einer anderen Stelle[3]) Ātar den gegen die gute Schöpfung anstürmenden „Bösen Geist" bekämpft und besiegt. Das Ergebnis dieses Kampfes ist, „daß er (der Böse Geist) weder die Wasser in ihrem Laufe zum Stehen brachte, noch auch die Pflanzen im Wachstum; allsogleich eilten die Wasser... vorwärts und wuchsen die Pflanzen". Es ist wohl unverkennbar, daß in dieser Fassung der alte ursprüngliche Mythos von der die Wasser einschließenden Schlange enthalten ist, und daß Ātar hier als Dämonenvertilger die Stelle des mythischen Helden vertritt, wie ja auch noch im Ṛgveda[4]) der die Dämonen brennende Agni unmittelbar neben dem sie erschlagenden Indra erscheint, und Agni[5]) nicht nur durch sein Licht die Dämonen und die Finsternis vernichtet, sondern wie sonst Indra auch Kühe, Wasser und Himmelslicht erlangt hat.

Um das Bild des Ātar der vorzoroastrischen Religion zu vervollständigen, führen wir noch an, daß auch Naryōsanha, der im jüngeren Awesta[6]) am Ende einer Reihe von Bezeichnungen des Feuers erscheint und das Amt eines Boten des Ahura Mazdā versieht,[7]) in diese Zeit zurückreicht, da er mit Narāśaṃsa, einer Form oder einem Namen des Götterboten Agni, identisch ist. Aber auch die anderen in Yasna 17, 11 erwähnten Feuernamen Burzisavah, Vohufryāna, Urvāzišta, Vāzišta und Sponišta, die die gern schematisierenden späteren Theologen als fünf bestimmte Feuerarten (als das Feuer bei Ahura Mazdā, in

---

[1]) Vidēvdāt, 8, 80; 19, 40.
[2]) Yascht, 19, 46 ff.
[3]) Yascht 13, 77 f.
[4]) IV, 28, 3,
[5]) Ṛgveda V, 14, 4,
[6]) Yasna 17, 11,
[7]) Vidēvdāt 19, 34; 22, 7 ff,

den Körpern von Menschen und Tieren, in den Pflanzen, in den Wolken und als das Feuer des täglichen Gebrauches) gedeutet haben, sind ebenso wie die in der mittelpersischen Literatur noch vorkommenden Feuerarten Bahrām und Gušnasp alte, zum Teile noch in den Agnihymnen des Ṛgveda gebrauchte Epitheta des Feuers, die wohl ehemals in Hymnen an Ātar in ähnlicher Weise, wie dies in den Agnihymnen der Fall ist, zur Verherrlichung der segenspendenden, kraftvollen, sieghaften und doch auch freundlichen Natur des Feuers angewendet worden sind.

Ist so durch eine Fülle von Übereinstimmungen mit dem vedischen Agni die urarische Herkunft der geschilderten Vorstellungen von Ātar erwiesen, so wird wohl auch der Āthravan oder Atharvan genannte Priester des jüngeren Awesta schon der urarischen Periode angehört und beim altiranischen Opfer als Feuerpriester fungiert haben. Denn obwohl seine Beziehung zum Feuer aus dem Awesta nicht mehr ersichtlich ist, ist doch seine Verwandtschaft mit dem vedischen Atharvan nicht zweifelhaft, der, ein indischer Prometheus, den Agni erzeugt oder gequirlt und „als erster durch Opfer die Pfade ausgebreitet hat", worauf die Sonne erzeugt ward. Darum hat trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die der Ableitung des indischen Atharvan von Ātar im Wege stehen, die Annahme, daß es sich hier um eine spätere Entlehnung aus dem Iranischen handelt, nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Wir müssen darauf verzichten, noch manche andere Übereinstimmungen zwischen Veda und Awesta in Gestalten, Mythen, Einzelheiten des Opferkultus, in den Vorstellungen von der Zaubermacht des Gebetes, in der Form der Anrufungen und dem Inhalt der an die Götter gerichteten Bitten anzuführen. Angesichts der Unsicherheit und unberechtigten Skepsis, von der die Awestaforschung gerade in der Frage des Verhältnisses zwischen Veda und Awesta und der Rekonstruktion der vorzoroastrischen Religion beherrscht wird, schien es notwendig, einmal auch in einer für weitere Kreise bestimmten Darstellung ein nicht auf vagen Vermutungen und phantastischen Vergleichungen, sondern auf kritischer Betrachtung der Texte beruhendes, anschaulicheres Bild der altiranischen Religion zu entwerfen, die der zoroastrischen Reform vorausgegangen ist.

III. Die Lehre Zarathuschtras

„So will ich denn verkünden! Jetzt höret, jetzt vernehmet, Ihr, die von nah und fern es (zu hören) verlangen... Ich will zu denen reden, die danach verlangen... Höret mit den Ohren, betrachtet es mit hellem Sinn!" So ruft Zarathuschtra in den Gāthās aus. Denn es ist eine neue Heilsbotschaft, die er verkündet, herrlichen Lohn verheißend denen, die sie annehmen, Unheil aber und Verderben ihren Widersachern. In der Tat trennt eine tiefe Kluft die neue Lehre von der Religion der vorhergehenden Zeit. Da ist kein Raum für heitere Spiele der Phantasie, für Mythen und Hymnen zur Verherrlichung von Göttern, die Wurfkeulen schleudern, auf Wagen mit falben Rossen einherfahren und zum Opfer herbeikommen, um Speise und vor allem den Rauschtrank entgegenzunehmen, der sie stärkt und günstig stimmt. Die alten Götter selbst, die in den

vedischen Hymnen Deva genannten lichten, himmlischen Mächte der alten Religion, sind gestürzt, und das Wort Daiva (geschrieben Daēva) ist zu einer Bezeichnung böser Mächte, falscher Götter und Götzen geworden, deren Lieblinge diejenigen Menschen sind, welche das Böseste tun (Yasna 32, 4). Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Name Daiva auch auf die Gottheiten der alten Volksreligion gemünzt war, die in der Kompromißreligion des jüngeren Awesta nicht Daiva heißen, sondern die ehrende Bezeichnung Yazata („verehrungswürdig" = ind. yajata) erhalten haben, und nicht bloß auf Götter wie Indra und Nōhathya angewendet wurde, die im jüngeren Awesta den Schimpfnamen Daiva tragen. Denn schon die ausdrückliche, scharfe Ablehnung von Hauma und Yima läßt erkennen, daß die neue Lehre eine völlige, grundsätzliche Absage an die alte Daiva-Religion bedeutet. An die Stelle der Devas ist eine geschlossene, in ihrer Art durchaus einheitliche Gruppe von himmlischen Mächten getreten, deren Verehrung die neue Religion ausschließlich beherrscht, deren Wesen die Grundlage aller Anschauungen bildet, die der Lehre Zarathuschtras das Gepräge geben. Es ist ein Kreis von Gottheiten, die durch den Namen Ahura („Herr") verbunden werden, und an deren Spitze Ahura Mazdā, „der weise Herr" (auch als Mazdā Ahura, oder Ahura oder Mazdā allein angerufen) steht. Erst in jüngeren Texten taucht der vielleicht schon aus älterer Zeit stammende Name Amurta (geschrieben Aməša) Sponta auf, der als „die Heiligen Unsterblichen", „die Segensreichen Unsterblichen", „die Herrlichen Unsterblichen", zuletzt sicherlich mit Unrecht „die Erleuchteten Unsterblichen" gedeutet worden ist. Urta (geschrieben Aša), „das Recht"[1] — einmal auch schon, wie im jüngeren Awesta, Urta Vahišta „das Beste Recht" — Vohu Manah, „der Gute Sinn" (auch Vahišta M. „der Beste Sinn"), Chšathra „die Herrschaft, das Reich" — auch Vohu Ch. „die Gute Herrschaft", später Ch. Varya „die Wünschenswerte Herrschaft" — Aromati (geschrieben Ārmaiti) „das Rechte Denken" — öfter mit dem Epitheton spontā[2]), wie stets im jüngeren Awesta —, Harvatāt „das Heilsein" („die Unversehrtheit") und Amurtāt „das Nichtsterben" sind die Namen der einzelnen Ahuras, die mit Ahura Mazdā unter dem Namen „die Weisen Herren"[3]) zusammengefaßt werden. Auch Srauša („Gehorsam"), Urti (geschrieben Aši, „Los", „gutes Geschick") und Sponta Manyu („der segenspendende" oder „herrliche Geist") scheinen dieser Genienschar angehört zu haben, während sie später nicht mehr zu den Amurta Spontas gezählt werden. Sie alle müssen als Verkörperungen von Eigenschaften, Attributen und Wirkungen der höchsten Gottheit, des höchsten Ahura, als Personifikationen von Begriffen aufgefaßt werden, welche in der Ahura-Religion, wie wir sie nennen können, noch von früheren Zeiten her hohe Bedeutung besessen haben. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärlich, daß der begriffliche Sinn der Namen dieser Gestalten in den Gāthās oft noch unter der durchsichtigen Hülle der persönlichen Vorstellung deutlich durchscheint, daß Ahura Mazdā als Vater oder

---

1) Von anderen durch „Wahrheit" wiedergegeben, die aber nur einen Teil des Begriffsinhaltes von Urta darstellt.

2) Das eine der Bedeutungen „heilig", „segensreich" oder „herrlich" hat.

3) Wohl nicht, wie zumeist übersetzt worden ist, „Mazdā und die (anderen) Ahuras".

Schöpfer einzelner Ahuras bezeichnet und durch sie wirkend und Segnungen verleihend gedacht wird. Gleichwohl haben sie nicht mehr den Charakter bloßer Symbole, auch nicht die Funktion untergeordneter Helfer und Diener eines hoch über ihnen stehenden unumschränkten Gebieters. Der Vergleich mit den Erzengeln ist allenfalls für die Amurta Spontas der späteren Zeit statthaft, von denen nach der Darstellung des großen oder iranischen Bundahišn, der ausführlicheren Version dieser Schrift, Vohu Manah, Urta und Chšathra Varya zur Rechten des im unendlichen Licht thronenden Ahura Mazdā, Spontā Aromati, Harvatāt und Amurtāt zur Linken und Srauša vor ihm stehen. Er ist aber nicht auf die gāthischen Ahuras anwendbar. Denn diese werden mit Ahura Mazdā zusammen, ohne daß ein Unterschied des Ranges angedeutet würde, als nahezu gleichwertige Gefährten des höchsten Ahura — der mit ihnen gleichen Willens, mit Urta, seinem kenntnisreichen Berater, wohl befreundet, mit Vohumanah vereint ist — in Gebeten verehrt und gepriesen, angefleht, barmherzig zu sein und nicht zu zürnen, Hilfe und Schutz zu gewähren und die auf das Jenseits und das kommende Gottesreich gerichteten Hoffnungen zu erfüllen. Die schließliche Vereinigung, die Gemeinschaft mit diesen mit großer Machtfülle ausgestatteten, neben Ahura Mazdā wirkenden Gottheiten ist das Ziel und die Sehnsucht des Frommen.

Obwohl es einmal auch von Srauša heißt, daß er beim künftigen Wandel der Dinge als der Allergrößte angerufen werden wird, ist doch in Wirklichkeit Ahura Mazdā „der größte", „der größte von allen" (45, 6). Er ist der erste und der letzte (31, 8), der Schöpfer der Welt (50, 11) und aller Dinge (44, 7). Er ist es (44, 3ff.), der der Sonne und den Sternen den Weg geschaffen hat, der bewirkt, daß der Mond bald zunimmt, bald wieder abnimmt, der die Erde und den Luftraum vor dem Herabfallen bewahrt, dem Winde und den Wolken Schnelligkeit verliehen, Licht und Finsternis, Schlaf und Wachen, den Morgen, Mittag und die Nacht geschaffen hat. Er ist es auch, der mit Hilfe seines Sponta Manyu die Einzelwesen, das individuelle Selbst und die Geisteskräfte gebildet und die Lebenskraft mit einem Körper begabt gemacht hat (31, 11). Darum dienen auch alle Werke des Menschen sowie alles, was dem Auge wertvoll erscheint, das Licht der Sonne und der Stier der Tage (d. i. die Morgenröte), seinem Preis (50, 10). Die Grundzüge seines Wesens, das Herrentum und die Weisheit, sind in den Bestandteilen seines Namens Ahura („Herr") und Mazdā („weise") zum Ausdruck gebracht. Seiner Allmacht sind in den Gāthās noch nicht, wie in späterer Zeit, durch die Gegenwirkung eines bösen Prinzips Grenzen gezogen. Er ist der Stärkste (28, 5; 33, 11) und herrscht nach seinem Willen (43, 1). In seinem göttlichen Gefährten Chšathra ist seine Herrschermacht verkörpert, und aus der Frage (44, 20), ob denn die Daivas gute Herrscher (*hu-chšathra*) gewesen seien, ergibt sich, daß das Beiwort „gute Herrschaft führend", das im jüngeren Awesta Ahura Mazdā und den Amurta Spontas beigelegt wird, schon in der gāthischen Zeit auf Ahura Mazdā angewendet worden ist. Seine Herrschaft ist auf seine „ersten", uranfänglichen Gesetze (46, 15), auf Satzungen gegründet, die er geschaffen hat (30, 11), und an denen er festzuhalten gewillt ist (44, 15). Die Weisheit Ahura Mazdās dokumentiert sich in seiner Allwissenheit. Er, der weithin Schauende (33, 13), sieht, darüber wachend, durch das leuchtende Urta in seinem Auge, welche offenkundigen oder welche heimlichen Taten durch Strafe geahndet werden, oder wer

auch nur für ein geringes Vergehen sich die größte Sühne zuzieht (31,13). Alles, was von Daivas und Menschen früher schon getan worden ist, und was künftig noch getan werden wird, merkt er sich am besten, da er (das Gute und das Böse) genau unterscheidet (29, 4). Darum vermag niemand seine Geisteskraft zu täuschen (43, 6) und man kann es auch nicht versuchen, den alles Wahrnehmenden zu täuschen (45, 4). Dagegen sollen die Übeltäter (die ihn täuschen zu können vermeinen) in ihren bösen Absichten selbst getäuscht werden (53, 8). Denn wie er selbst, „der Wissende“ (45, 3), auch das Verborgene durchschaut, sind auch seine „Sprüche“ (Urteile, Ratschlüsse) geheim, verborgen, ihm allein bekannt (48, 3). Als Hüter des Rechtes ist Ahura Mazdā ein strenger Bestrafer allen Unrechts, der, insbesondere durch Vermittlung seiner göttlichen Gefährten, dem Anhänger des Rechtes und dem Anhänger des Truges die Geschicke zuteilt, die Taten und Worte belohnt und dem Bösen das Böse, dem Guten das gute Geschick zuweist (43, 4—5). Man fürchtet seinen Zorn (28, 9), aber er ist doch auch ein barmherziger Gott (33, 11; 51, 4).

Dieses Bild des großen, erhabenen Gottes, das wir den Gāthās entnehmen, erinnert in allen Einzelheiten so sehr an das des vedischen Varuṇa, des erhabenen Herrn und Herrschers, des allmächtigen, weisen, allwissenden und nicht täuschbaren Hüters des Rechtes, des zürnenden und strafenden und doch auch barmherzigen Gottes, daß seine Herkunft aus urarischer Zeit nicht bezweifelt werden kann. In der Tat weist dieses Bild trotz der in der gāthischen Religion überaus stark hervortretenden Tendenz zur Vergeistigung Züge auf, die noch die ursprüngliche Naturbedeutung Ahura Mazdās deutlich erkennen lassen. Wenn er durch das leuchtende Urta in seinem Auge, mit dem nur die Sonne gemeint sein kann, die offenkundigen und die heimlichen Taten der Sünder schaut, so weist dies ebenso auf einen großen ethischen Himmelsgott hin, wie wenn im Ṛgveda (VI, 51, 1) von dem großen Auge des Mitra und des Varuṇa, dem hellen, sehenswerten Antlitz des Ṛta, die Rede ist. Und einmal wird von dem Sponta Manyu, dem herrlichen oder segenspendenden Geist des Ahura Mazdā, und damit von ihm selbst, gerühmt, daß er sich in die festesten Himmel kleide (30, 5), wie Mazdā auch nach einer Stelle des jüngeren Awesta (Yašt 13, 3) den Himmel als ein sternengeschmücktes Gewand anlegt, und die Ādityas, die Göttergruppe, an deren Spitze Varuṇa steht, sich in die Höhe des Himmels kleiden (Ṛgveda X, 63, 4). Ebenso können aber auch das Herrentum und Herrschertum, die Allmacht und Allwissenheit und die anderen oben angeführten Züge Ahura Mazdās nur Eigenschaften eines mächtigen Himmelsgottes sein. Darum muß die Meinung als irrig bezeichnet werden, daß Zarathuschtra den alten Himmelsgott aller naturalistischen Attribute entkleidet und in Mazdā den Verstand, die Vernunft, als höchstes, die Welt beherrschendes Prinzip aufgestellt und hernach „Herrscher“ (Ahura) benannt habe. Die Gottesvorstellung des iranischen Propheten gehört dem Bereich der Religion und nicht dem der philosophischen Spekulation an.

Da die göttlichen Gefährten Ahura Mazdās trotz der Machtfülle, mit der sie ausgestattet sind, doch nur Äußerungen und Kräfte seines Wesens darstellen und folgerichtig als seine Schöpfungen bezeichnet werden, hat die Religion der Gāthās einen scharf ausgeprägten monotheistischen Charakter, der auch durch ihren starken dualistischen Einschlag nicht übertönt wird. Denn Ahura

Mazdā steht über dem großen Kampf der Welt des Guten und des Lichtes mit der des Bösen und der Finsternis, durch den die Welt in zwei feindliche Lager gespalten ist, und seine Allmacht wird durch die als von Anfang an gegeben betrachtete Existenz und Wirksamkeit des bösen Prinzips nicht gemindert. Er weiß, daß das Recht triumphieren wird (48, 2), und er ist es, der einem der „zwei feindlichen Heere" den auch durch die Worte seiner Lehre verheißenen Sieg verleihen wird (44, 14ff.). Dieser Kampf wird auf den Gegensatz der zwei uranfänglichen, ein Zwillingspaar bildenden Geister, des herrlichen oder segenspendenden (Sponta Manyu) und des feindlichen Geistes (Anra Manyu, woraus mittelpers. Ahriman) zurückgeführt, die, in ihrem Wesen völlig verschieden, das Gute und das Böse im Denken, Reden und Handeln darstellen. Zwischen diesen beiden Geistern haben nur die Gutes Schaffenden richtig unterschieden, nicht aber die Schlechtes Schaffenden, ebensowenig die Daivas, die von Betörung erfaßt, sich den bösesten Sinn (den Gegensatz von Vohu Manah) wählten und zu Aišma, der Verkörperung des Zornes, hinliefen, durch den sie das Leben des Menschen verderben. Der eine der beiden Geister hält zum Trug und hat sich das Böseste zu wirken erwählt, der andere aber das Recht (urta), und schon am Anfang, als sie zusammenkamen, hat dieser das Leben, jener das Nichtleben (den Tod) geschaffen, so daß am Ende den Anhängern des Truges das böseste Dasein, dem Anhänger des Rechtes aber der beste Sinn, d. h. die Gemeinschaft mit Vahišta Manah im Paradiese, zuteil werden wird (45, 2; 30, 3—6).

Die uns erhaltenen Gāthās berichten nichts Näheres über den Kampf zwischen den zwei feindlichen Heeren. Erst in der späteren Literatur, besonders in dem mittelpersischen Bundahišn (Kap. I und III), finden wir eine ausführliche Schilderung, die neben manchen wohl aus alter Zeit stammenden Einzelheiten noch später entwickelte Vorstellungen und Ausmalungen des schweren Ringens zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis enthält. Alles Geschehen in der Welt von ihrem Anbeginn bis zu ihrem Ende vollzieht sich in einem Zeitraum von 12.000 Jahren, der in vier Abschnitte von je 3000 Jahren zerfällt. Infolge seiner Allwissenheit ist dem im unendlichen Licht wohnenden Ōhrmazd — dies die mittelpersische Form von Ahura Mazdā — die Existenz von Ahriman bekannt, und er beläßt deshalb während der ersten 3000 Jahre seine lichte Schöpfung, um sie vor Schädigung durch den bösen, nur auf Zerstörung bedachten Ahriman zu bewahren, noch in ihrem geistigen, unkörperlichen Zustand. Ahriman, der von der Existenz des Ōhrmazd noch keine Kenntnis hat, steigt aus der Tiefe unendlicher Finsternis zum Lichte auf, flieht aber, als er die lichten, unangreifbaren Schöpfungen des Ōhrmazd gesehen, in die Tiefe zurück und schafft dort seine bösen Geschöpfe für den Kampf gegen die Schöpfung des Ōhrmazd. Dieser schlägt seinem Widersacher zuerst, und zwar ohne Erfolg, Frieden vor, und nachher eine Kampfzeit von 9000 Jahren, da er weiß, daß nach ihrem Ablauf der böse Geist samt seiner Schöpfung endgültig besiegt sein wird. Ōhrmazd beginnt den Kampf. Als Ahriman seine eigene Ohnmacht erkennt, stürzt er verwirrt in die Tiefe und bleibt dort im Zustand der Verwirrung 3000 Jahre. Während dieser Zeit schafft Ōhrmazd seine schon vorhandene Schöpfung aus ihrer geistigen Gestalt in wahrnehmbare Formen um, zuerst die sechs Amahrspands (aus Amurta Spontas) mit Vahuman (Vohu Manah) an der Spitze und der Reihe nach den

Himmel, das Wasser, die Erde, die Pflanzen, die Tiere und die Menschen, während Ahriman sechs Dämonen und Gegner der Amahrspands mit Akōman (Aka Manah, „böser Sinn") als erstem hervorbringt. Mit dem siebenten Jahrtausend erfolgt der Einbruch Ahrimans in die lichte, gute, reine Schöpfung Ōhrmazds, die nun von Ahriman und seinen Scharen allerorten beschädigt und verunreinigt, mit schädlichen Tieren überflutet und mit Zwietracht erfüllt wird. Der Kampf endet nach einiger Zeit mit der Vertreibung der höllischen Scharen. Aus dem Urstier und dem Urmenschen, die in diesem Kampfe getötet worden sind, gehen die Tiere und das Menschengeschlecht hervor, dessen Geschichte bis zum Auftreten Zarathuschtras und zur Annahme seiner Religion durch Vištāspa den Rest der dritten Periode von 3000 Jahren ausfüllt. Im letzten Abschnitt von 3000 Jahren treten Zarathuschtra und als Fortsetzer seines Werkes seine zwei nachgeborenen Söhne auf. Schließlich erscheint der Erlöser (Sošyans, awestisch Saušyant), es erfolgt die Auferstehung der Toten, das jüngste Gericht findet statt, Ōhrmazd triumphiert über Ahriman, und für die Anhänger des Rechtes bricht eine unbegrenzte Zeit endloser Seligkeit in dem Reiche Gottes an.

Auch das jüngere Awesta gewährt noch einen Einblick in die Vorstellungen von dem Wesen und Wirken des Anra Manyu. Er bringt schlechte Geschöpfe hervor, hat vielen Tod im Gefolge, tut böse Taten, schafft zahllose Krankheiten, dringt gegen die Schöpfung des guten Rechtes vor (Yašt 13, 77), hat die Schlange Dahāka gegen die körperhafte Welt zum Verderben der Welt des Rechtes gebildet (Yasna 9, 8), schickt Hexen (Meteore) empor, um in seinem Dünkel den Wasser (Regen) erzeugenden Sternen entgegenzuwirken (Yašt 8, 39), tritt als Versucher an Zarathuschtra heran, um ihn zum Abfall von der mazdayasnischen Religion zu verleiten, nachdem er schon bei des Propheten Geburt und Wachsen von der Erde davongelaufen war, durch zwei zauberkräftige Gebete verscheucht. Er wird machtlos entfliehen, wenn der Erlöser kommen und das Recht den bösen, finstern Trug besiegen wird (Yašt 19, 96).

Diese scharfe Scheidung in zwei feindliche Lager erstreckt sich nach dem jüngeren Awesta nicht bloß auf die Welt der Götter und der Menschen. Auch die Tiere werden in Angehörige der guten und der bösen Schöpfung geteilt. Auf der einen Seite stehen der Hund, dessen Verletzung oder Tötung die schwersten Strafen im Diesseits und im Jenseits zur Folge hat (Vidēvd. Kap. 13), und der Hahn, den Srauša, die Verkörperung des religiösen Gehorsams, beim Erscheinen der Morgenröte weckt, damit er der Dämonin des Schlafes entgegenwirke und die Menschen rechtzeitig zum Gebet und zu gutem Tun aufwecke (Vidēvd. 18, 23ff.), auf der anderen Seite die schädlichen Tiere, wie Schlangen, Schildkröten, Frösche, die die Getreidekörner verschleppenden Ameisen, Fliegen und andere, deren Ausrottung ein verdienstliches Werk ist (Vidēvd. 14, 5).[1] Zu den Ausrüstungsgegenständen des Priesters gehört ein Werkzeug, ein mit einem Lederriemen versehener Stock, mit dem das schädliche Getier erschlagen wird. Die zahlreichen pedantischen Vorschriften, die sich auf das Verhalten des Menschen zu den zwei Gruppen von Tieren beziehen, und der im jüngeren Awesta aus dem zunehmenden Hang zum Schematisieren hervorgegangene Gebrauch verschiedener

[1]) Ähnliches berichtet auch Herodot, I, 140 von der Religion der Magier.

Ausdrücke für Gegenstände oder Tätigkeiten, je nachdem, ob es sich um Wesen der guten oder der bösen Schöpfung handelt, zeigen deutlich, wie sehr die tiefe Idee von dem in der Welt von Anfang an herrschenden Kampf des Guten und des Bösen eine Wendung ins Kleinliche erhalten hat.

In den Gāthās stehen noch die Vorstellung von dem Gegensatz des Rechtes (*urta*) und des Truges (*druj*) und die Scheidung der Menschen in Anhänger des Rechtes und des Truges im Vordergrund der Lehre Zarathuschtras. Wie die Vergleichung mit den vedischen Hymnen an Varuṇa und die Ādityas ergibt, hat dieser Gegensatz eine Parallele in der Gegenüberstellung der Begriffe *ṛta* und *druh* in der Religion der vedischen Asuras, in der sie eine ebenso grundlegende Bedeutung haben wie *urta* und *druj* in der Religion der gāthischen Ahuras. Zwar ist dieser Gegensatz im Āditya-Kult nicht oder nicht mehr so scharf ausgeprägt wie in der Lehre Zarathuschtras, und anderseits hat der Prophet den Begriff des *urta* mit neuem Inhalt erfüllt. Aber die Übereinstimmung des *urta* und des *ṛta* in sachlicher Beziehung und in sprachlichen Bildungen sind so zahlreich, daß die Herkunft der vedischen und awestischen Begriffe aus der urarischen Zeit als feststehend angesehen werden muß. Varuṇa und die Ādityas, die das Recht hegen und hüten, sind frei von Trug und Bestrafer des Betruges, und Varuṇa, der jede Trughandlung bemerkt, wird angefleht, die von den Menschen und ihren Vorfahren begangenen Trughandlungen und den an dem Göttergeschlecht verübten Betrug zu verzeihen. Die kosmische, moralische und kultliche Bedeutung des *ṛta*, das als himmlische, zu Licht und Sonne in Beziehung stehende Potenz, als höchstes Recht, alles Naturgeschehen in die Bahnen der Gesetzlichkeit lenkt und auf Erden die Norm für das rechte sittliche Verhalten des Menschen und für das rechte Tun im Bereich der Werkfrömmigkeit darstellt, läßt sich auch noch für das awestische *urta* nachweisen. Und wenn das *urta* zum Range einer Gottheit erhoben worden ist, so darf man darauf hinweisen, daß das *ṛta* im Ṛgveda schon personifiziert erscheint und neben den Göttern als erhabenes oder großes Ṛta angerufen wird. Es ist also nicht zweifelhaft, daß Zarathuschtra mit der Gottesvorstellung auch die Begriffe *urta* und *druj*, die ein wesentliches Element in dem Kult des ethischen Himmelsgottes gebildet haben, aus der altiranischen Religion übernommen hat.

In der Religion der Gāthās hat der Begriff des *urta* eine erhebliche Erweiterung erfahren. Das Recht oder das rechte Handeln bezieht sich hier nicht nur ganz allgemein auf die Befolgung der Religion des Ahura Mazdā, es wird auch, und in ganz besonderem Maße, in praktischer Richtung auf die Pflege des Rindes und des Ackerbaues angewendet. Mit scharfen Worten werden die der alten Religion dienenden Priester und Fürsten angeklagt, daß sie das nur für den Bauern und Viehzüchter geschaffene Rind (29, 6) dem Zorne überantworten (44, 20), sein Leben (bei ihren Opfern) unter Freudenäußerungen vernichten (32, 12). Die Schonung des Rindes wird aber nicht bloß deswegen gefordert, weil Zarathuschtra mit dem Kult der Daivas auch das blutige Opfer verwirft, bei dem das Rind unter Darbringung des Rauschtranks getötet wurde. Mit der kühnen religiösen Reform geht eine in das menschliche Leben tief einschneidende soziale Reform Hand in Hand, die an die Stelle eines rohen Nomadentums die höhere Lebensform des seßhaften Viehzüchters und Bauern zu setzen gewillt ist. Und darum werden

nicht nur die Anhänger der Daiva-Religion und ihrer Opfer, sondern auch die Gegner und Störer der sozialen Neuordnung als Anhänger des Truges den Anhängern des Rechtes gegenübergestellt. Der Viehzüchter wird (29, 5) neben dem richtig, das ist nach dem Recht, Lebenden genannt, und in einer außerhalb der Gāthās stehenden Stelle (Yasna 58, 4) wird er als Anhänger des Rechtes bezeichnet, während die Anhänger des Truges nicht Viehzüchter sind und den Zorn und die Raserei gegen die Viehzüchter mehren (49, 4), die Förderer des *urta* von der Pflege des Rindes abhalten (46, 4) und ihren Lebensunterhalt nicht finden, ohne daß sie dem Vieh und den Leuten des nicht betrügenden Bauern Gewalt antäten (31, 15). Das Bewußtsein von der Größe und Schwierigkeit der Mission, die Zarathuschtra übernimmt, als er zum Fürsorger für das Rind und dadurch zum Verkünder des Ruhmes von Ahura Mazdā und Urta bestellt wird, kommt in einer Gāthā (Yasna 29) zum Ausdruck, in der „die Seele des Rindes", eine Personifikation des Urbildes der Rindergattung, von Ahura Mazdā Abhilfe gegen die schweren Mißhandlungen und Grausamkeiten erbittet, denen es ausgesetzt ist. Wie sehr die in der Religion Zarathuschtras verankerte Pflege des Rindes und des Ackerbaues und damit die hohe Wertschätzung energischer Betätigung und harter körperlicher Arbeit in der Folgezeit zu einem integrierenden Bestandteil der Religion geworden ist, zeigt noch sehr anschaulich ein Text des jüngeren Awesta, das 3. Kapitel des Vidēvdāt. Neben dem Ort, an dem der rechtgläubige Mann mit den Opferutensilien in der Hand, Sprüche aufsagend einhergeht, gehören zu den erfreulichsten Stätten der Erde jene, an denen er ein mit Feuer, Milch, Weib, Kind und guten Herden versehenes Haus errichtet hat, am meisten Getreide, Weidefutter und Nahrung gebende Pflanzen anbaut, wasserloses Land bewässert, am meisten Klein- und Großvieh züchtet. Die Erde, die lange Zeit ungepflügt dalag, ist ebenso unfroh wie die schön gewachsene Frau, die lange Zeit kinderlos ist. Und die Forderung, die Erde energisch zu bebauen, gipfelt in dem Satz, es sei der Kern der mazdayasnischen Religion, daß man kräftig Getreide anbauen soll. „Wer Getreide anbaut, der baut das Urta („das Recht") an, der fördert die mazdayasnische Religion." In den Gāthās ist es auch noch „das Rechte Denken" (*aromati*), das sich in der Pflege des Rindes und im Ackerbau betätigt. Mit der Zunge, durch die Worte des guten Sinnes und mit den Händen, durch das Tun des rechten Denkens soll man das Beste wirken (47, 2). Und auch die Personifikation der *aromati*, die der Schar von Mazdās Genien angehört, steht zur Förderung von Viehzucht und Bearbeitung des Bodens in Beziehung.

Auch durch diese Art der Betätigung nimmt also der Mensch Teil an dem Kampf des guten und des bösen Prinzips, und an der Förderung des Rechtes. Und er sichert sich dadurch nicht nur materielles Gedeihen in diesem Leben, er erwirbt sich auch den Anspruch auf die Freuden des Paradieses. „Wer dem Anhänger des Rechtes sehr wohlgesinnt ist oder mit Tatkraft für das Rind sorgt, dem wird der Aufenthalt auf der Weide des Urta und des Vohu Manah zuteil werden (33, 3)." Als höchstes Ziel aber winkt dem in den Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen hineingestellten Menschen das Reich Gottes. Zu seiner Verwirklichung trägt jeder Mensch durch Förderung des Rechtes bei. Wer durch sein Denken, Reden und Tun und durch sein (vervollkommnetes)

geistiges Selbst das *urta* gedeihen macht, dem wird Ahura Mazdā das Reich verleihen (51, 21). Das Kommen des Gottesreiches bedeutet das Ende des Kampfes zwischen dem Recht und dem Trug. Die Druj, der Trug, wird dem Urta, dem Recht, in die Hände geliefert werden, das Urta die Druj besiegen (48, 1), das *urta* und alle Wesen werden zur Vollkommenheit gereift sein (34, 3; 46, 7), die Welt wird das Recht festhalten (46, 3), und die Seele des Anhängers des Rechtes wird im Nichtsterben selbstherrlich sein, während dem Anhänger der Lüge in fortwährender Dauer Leid zuteil sein wird (45, 7).

Die eschatologischen Hoffnungen nehmen in den Verkündigungen Zarathuschtras einen breiten Raum ein. Immer wieder wird der Anhänger des Rechtes, der Gläubige, auf die „letzte Wende" der Schöpfung oder des Lebens, auf die „große Entscheidung", auf das „Wunderbargestalten des Lebens" hingewiesen, auf das gute, kraftvolle, sonnengleiche, sich nicht mindernde Reich (Chšathra), das durch Ahura Mazdā, durch „das Recht", den „guten Sinn", durch „das Rechte Denken" gemehrt und wachsen gemacht wird. Es ist die Stätte der Freude eines langen Lebens (43, 2), der langen Dauer eines wünschenswerten Daseins (43, 13). Wenn dem Frommen verheißen wird, daß in diesem Reich die froheste Gemeinschaft mit Urta herrschen und die Vereinigung auch mit den anderen Genien des Ahura Mazdā erfolgen wird, so liegt dieser Anschauung offenbar auch der Sinn zugrunde, daß im Gottesreich Recht, guter Sinn, rechtes Denken, gute Herrschaft, Heilsein und Nichtsterben und Gehorsam rein und ohne Anfechtung durch böse Gegenwirkung immerfort bestehen werden. So wird ja auch beim großen Gericht, das dem Anbruch des Gottesreiches vorangeht, mit den anderen Gottheiten die großen Reichtum besitzende Urti (geschrieben Aši), die Verkörperung des Geschickes, sich einstellen, und die Geschicke (*urti*), das Heil und die Pein, an die beiden Parteien, die Gerechten und die Betrüger, verteilen (43, 12).

Dem Sieg des Rechtes über den Trug gehen die Vergeltungen beim großen Gericht voraus (48, 1). Sie erfolgen durch das rote Feuer, das durch das Urta Kraft hat, und durch flüssiges, leuchtendes Metall an beide Parteien (30, 7; 31, 3. 19; 32, 7; 47, 6; 51, 9) unter Mitwirkung einzelner Genien des Ahura Mazdā. Die Anwendung des Feuers, das dem Helfer (dem Guten) herrliche Hilfe gewähren, dem Feindseligen (Bösen) sichtbare Gewalt antun soll (34, 4), und des flüssigen Metalls geschieht offenbar zum Zweck der Prüfung. Dies ist denn auch nach der ausführlichen Schilderung der Auferstehung der Toten und des Gerichts im 30. Kapitel des Bundahišn der Fall. Nachdem alle Menschen, die guten und die bösen, auferstanden sind und im Himmel Belohnung und in der Hölle Strafe erhalten haben, werden die Metalle in den Bergen und Hügeln geschmolzen und verbreiten sich in Gestalt eines Stromes über die Erde. Alle Menschen werden das flüssige Metall durchschreiten und rein werden. Dem Anhänger des Rechtes wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge, der Anhänger des Truges aber wird das Gefühl haben, das man hat, wenn man hier auf Erden in geschmolzenem Metall geht. Nachher finden sich alle Verwandten und Freunde in Liebe zusammen, alle preisen einmütig Ōhrmazd und die Amahrspands und werden durch einen Unsterblichkeitstrank für alle Zeiten unsterblich gemacht. Schließlich besiegen Ōhrmazd und die Amahrspands den Ahriman und sein Gefolge, und die

Hölle wird durch das flüssige Metall gereinigt und hört auf, ein Ort des Schreckens zu sein.

Es ist in den Gāthās oft schwer zu entscheiden, ob die Vorstellung von dem Weltgericht oder von dem individuellen Gericht im Jenseits vorliegt, in das der Mensch nach dem Tode gelangt. In der Tat scheint in den Verkündigungen des Propheten öfter die Grenze zwischen dem Reich und dem Paradies, dem Haus des „guten Sinnes" oder der Wohnung Ahura Mazdās, in dem die Gerechten nach dem Tode bis zum Kommen des Reiches weilen werden, wie die Bösen im Haus der Druj oder des schlechten Sinnes, nicht scharf gezogen zu sein. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß die Vorstellung von einem zweiten oder besten Leben, bei dessen Beginn die Vergeltungen stattfinden (44, 2), schon den Gāthās angehört. Darauf weist auch die Vorstellung von der Brücke des (die Guten und die Bösen) Scheidenden (*Cinvatō purtu*) hin, die Zarathuschtra mit den Guten überschreiten wird, während der Bösen Seele und geistiges Selbst sich ängstigen werden, wenn sie zur Brücke gelangen (46, 10f.; 51, 13). Denn diese Brücke bildet offenbar wie im jüngeren Awesta und der mittelpersischen Literatur eine Station auf dem Wege zum Paradies, in das man über die Brücke gelangt, und zur Hölle, in die die Bösen von der Brücke hinabstürzen. Allerdings scheinen die eschatologischen Vorstellungen der Gāthās nicht ganz mit denen der späteren Zeit übereinzustimmen. So steht die Anschauung, daß die Anhänger der Lüge in fortwährender Dauer Leid erdulden (45, 7) und nach dem mißglückten Versuch, die Brücke des Scheidenden zu überschreiten, für alle Zeit Gäste im Hause der Druj sein sollen (46, 11), im Widerspruch mit den Schilderungen des Weltgerichtes im Bundahišn, nach denen auch die Hölle zu existieren aufhören wird.

In Texten des jüngeren Awesta[1]) und in mittelpersischen Schriften[2]) wird das Schicksal der Seele nach dem Tode ausführlich beschrieben. Sie verbleibt noch drei Nächte lang neben dem Haupte des Toten. Bei Anbruch des vierten Tages glaubt die Seele des Frommen einen süßduftenden, die des Bösen einen übelriechenden Wind zu verspüren, und es erscheint der Seele des einen ein wunderschönes Mädchen, der des andern ein überaus häßliches Weib, die sich als das geistige Selbst des Toten, wie es im Leben gewesen, als Spiegelbild seines Innern, bezeichnen und die Seelen zur Richterbrücke geleiten. Dort findet vor einem aus Mihr (Mithra), Srōš (Srauša) und Rašn (Rašnu) bestehenden Tribunal das Gericht statt, bei dem Rašn mit einer goldenen Wage die Taten der Guten und der Bösen mit der größten Genauigkeit und Unparteilichkeit abwägt. Die Brücke wird breit und leicht überschreitbar für die Seele des Frommen, aber für die des Bösen so schmal, daß er in die unter der Brücke befindliche Hölle hinabstürzt. Schon in zwei Gāthāstellen (33, 1; 48, 4) ist auch noch von Menschen die Rede, die eine Mittelstellung zwischen den Anhängern des Rechtes und des Truges einnehmen, und bei denen sich das Falsche und das Richtige, das Gute und das Böse mischen, also einander die Wage halten. Nach

---

[1]) Im 22. und 24. Yašt und Vidēvd. 19, 28 bis 34.

[2]) Im 4. und 17. Kapitel des Artāk Vīrāz Nāmak, einer Schrift, die eine ausführliche Schilderung der Herrlichkeiten des Himmels und der Schrecken der Hölle enthält, wie sie die für einige Zeit ins Jenseits entrückte Seele eines Frommen geschaut hat, ferner im 2. Kapitel des Mēnūk ī Chrat.

dem jüngeren Awesta und mittelpersischen Schriften wird der „Ort der Gemischten“ diesen Menschen nach dem Tode als Aufenthalt angewiesen.[1]) Die auch bei anderen Völkern mit den Jenseitsvorstellungen verbundene Idee der himmlischen Buchführung ist vielleicht schon durch die Gāthās für die zoroastrische Religion bezeugt. Dafür scheinen die Stellen zu sprechen, in denen Zarathuschtra das Recht und den guten Sinn für alle Zeit (28, 11) oder das Denken und alle Werke des guten Geistes (34, 2) oder den guten Sinn, die Seelen der Anhänger des Rechtes, ihre Andacht, ihr rechtes Denken (*aromati*) und ihren frommen Eifer im Hause Mazdās zu verwahren wünscht. Doch steht es noch gar nicht fest, daß es sich an einer andern Stelle (31, 14) wirklich um „Schuldforderungen“ handelt, die auf Grund der „Buchungen“ bei der „Abrechnung“ an den Gerechten und den Betrüger gestellt werden sollen.

Es bedeutet gewiß nicht eine Verkleinerung der Originalität des iranischen Propheten, wenn wir feststellen, daß er nicht nur die Gestalt Ahura Mazdās mit allen ihr wesentlichen Zügen und die Grundlage seiner dualistischen Weltauffassung, den Gegensatz des Rechtes und des Truges, sondern auch die Idee des Reiches aus der alten Religion übernommen hat. Denn das *chšathra* entspricht dem vedischen *kṣatra*, das die Herrschaft und das himmlische Reich der als Herrscher, Könige und Herren vorgestellten Ādityas, insbesondere des Varuṇa, bezeichnet und die Attribute tausendsäulig, lichterfüllt, unangreifbar, erhaben, sehr hoch erhält. Ahura Mazdā wird „große Herrschaft besitzend“ genannt (49, 10), wie die Herrschaft des Mitra und Varuṇa als „groß“ bezeichnet wird. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, daß beiden Göttergruppen das Epitheton „gute Herrschaft führend“ gemeinsam gewesen ist. Aus alldem folgt aber, daß *chšathra* ebenso wie das *kṣatra* der Āditya-Religion ursprünglich gleich dem *urta* eine der Seiten in dem Wesen der höchsten Gottheit, und zwar die Herrschermacht und auch das himmlische Herrschaftsgebiet, bezeichnet hat, und daß diese in den Gāthās noch sehr lebendige Bedeutung des Wortes durch Zarathuschtra eine Erweiterung in eschatologischer Richtung im Sinne des Reiches Gottes erfahren hat. Das himmlische Herrschaftsgebiet, in dem das *urta* regiert wie im Reiche des Varuṇa das *ṛta*, ist zum ewigen, wünschenswerten, guten Reich geworden, in dem am Ende der Dinge nach endgültiger Überwindung des Truges das Recht unangefochten herrschen wird. In der Religion des Zarathuschtra ist dann der Begriff des Reiches ebenso wie der des Rechtes personifiziert worden. Im jüngeren Awesta aber erscheint Chšathra als Schutzgottheit der Metalle, wie auch die anderen Amurta Spontas Urta, Vohu Manah, Aromati, Harvatāt und Amurtāt zu Schutzgottheiten des Feuers, des Viehes, der Erde, des Wassers und der Pflanzen geworden sind. Nur wer die Zeugnisse der vedischen Texte vernachlässigt, kann behaupten, daß diese konkrete Konzeption von Ahura Mazdās Genien ursprünglich sei, und daß Zarathuschtra infolge seiner Tendenz zur

[1]) Die Vorstellung von der schwer überschreitbaren Brücke haben das spätere Judentum und der Islam übernommen. Sie findet sich auch bei den Indern und anderen Völkern. Auch der Richterwage begegnen wir im Judentum und Islam. Über diese Übereinstimmungen und andere Parallelen ist das Material bei J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920, zusammengetragen.

Vergeistigung die Abstraktionen an ihre Stelle gesetzt habe. Da sich aus der Übereinstimmung zwischen der Āditya- und der Ahurareligion im „Recht“ und in der „Herrschaft“ oder im „Reich“ ergibt, daß diese Begriffe in beiden Religionen und daher auch schon in der arischen Urzeit in dem Kult eines großen ethischen Himmelsgottes besonders wichtige Attribute dieser Gottheit bezeichnet haben, so kann nur die Entwicklung von der begrifflichen Bedeutung dieser Abstraktionen und von da zur konkreten Gestaltung von Schutzgottheiten des Feuers und der Metalle als natürlich und verständlich angesehen werden. Es ist schon aus diesem Grunde undenkbar, daß den fünf Abstraktionen Urta, Chšathra, Aromati, Harvatāt und Amurtāt, wie jetzt zumeist angenommen wird, von Anfang an die auch schon im alten Indien vorhandene Lehre von den fünf Elementen, die vielleicht auch von den Iraniern zu den Chinesen gelangt ist, zugrunde liegt. Man hat aus dem Umstand, daß im manichäischen Religionssystem ein aus dem Namen Amurta Sponta entstandenes Wort die fünf Elemente bezeichnet, schließen zu dürfen geglaubt, daß diese Verbindung des Namens der Amurta Spontas mit der Elementenreihe schon aus der ältesten Zeit der zoroastrischen Religion stamme. Ahura Mazdā sei also ursprünglich von den fünf Gottheiten der Elemente umgeben gewesen, die später — von Zarathuschtra — vergeistigt und durch Abstrakta ersetzt worden seien. Diese Gruppe von fünf Elementengöttern sei dann durch Einbeziehung von Ahura Mazdā (oder Sponta Manyu) als dem Beschützer der Menschen und durch Hinzufügung von Vohu Manah als einer Schutzgottheit des Viehes zu einer Gruppe von sieben erweitert worden.[1]) Aber nichts widerspricht der Annahme, daß der Stifter der manichäischen Religion, der im Jahre 242 n. Chr. in die Öffentlichkeit getreten ist, bei seiner Bezeichnung der fünf Elemente an die dem jüngeren Awesta eigentümliche konkrete Auffassung der Amurta Spontas als Gottheiten der fünf Elemente angeknüpft hat. Vor allem aber darf einer irrigen, fast allgemein verbreiteten Anschauung gegenüber darauf hingewiesen werden, daß Abstraktionen nicht nur für die Religion der Gāthās, sondern auch für die Ādityareligion charakteristisch sind. Neben Mitra, für den wir wie für den awestischen Mithra den ursprünglichen abstrakten Charakter wahrscheinlich gemacht zu haben glauben,[2]) und Aryaman, dessen Bedeutung unsicher ist, der aber jedenfalls auch eine Seite des Wesens der höchsten Gottheit verkörpert, wie in Bhaga offenbar die Güte und Freigebigkeit personifiziert ist, gehören zu den Ādityas noch Dakṣa, „die Geisteskraft“, und Aṃśa, „der Anteil“, der der awestischen Urti („Geschick, Los“) entspricht; Aditi, „das Nichtgebundensein (von Sünde)“, ist die Mutter der Ādityas. Diese Übereinstimmungen der Ādityas und der Ahuras beweisen, daß schon in der arischen Urzeit in dem Kult eines großen ethischen Himmelsgottes eine Anzahl von religiös bedeutsamen Begriffen eine wichtige Rolle gespielt hat und personifiziert worden ist. Manche von ihnen sind in die Āditya-Religion, andere in die Ahura-Religion übernommen worden, und drei

[1]) Diese Ansicht ist zuletzt von Reitzenstein, Nachrichten d. Göttinger Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1922, S. 254 und H. H. Schaeder in R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926, II, 279, verteidigt worden.

[2]) Oben S. 235ff.

dieser Begriffe — Recht, Herrschaft (Reich) und Anteil (Geschick) — sind beiden Gruppen gemeinsam. Die zahlreichen Übereinstimmungen des vedischen Mitra und des awestischen Mithra machen es zweifellos, daß in vorzoroastrischer Zeit auch Mithra in seiner begrifflichen Bedeutung (Vertragstreue) und als Abstraktion der Gruppe von Ahuras angehört und von Zarathuschtra durch die Personifikation eines anderen Begriffes, wohl durch Urta, das Recht, ersetzt worden ist. Durch diese Tatsachen erscheint die Ursprünglichkeit des abstrakten Charakters der göttlichen Genien um Ahura Mazdā vollständig gesichert. Später haben dann gelehrte Spekulation und die vom jüngeren Awesta an häufig auftretende Tendenz zum Schematisieren in Anknüpfung an uralte[1]) oder durch die zoroastrische Reform entstandene[2]) oder ausgeklügelte[3]) Beziehungen der personifizierten Begriffe zu den drei Naturreichen Tierwelt, Pflanzen und Metalle und zu den drei Elementen Feuer, Erde und Wasser diesen Personifikationen bestimmte Verwaltungs- und Schutzgebiete zugewiesen.

Damit ist aber auch die jetzt mehr denn je bestrittene Verwandtschaft und ursprüngliche Identität der Ādityas und der „Weisen Ahuras" (Amurta Spontas) bewiesen. Sie wird durch den übrigens nicht ganz zutreffenden Einwand, daß diese zwei Reihen von Gottheiten auch nicht einen einzigen Namen gemeinsam haben, nicht in Frage gestellt. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß zwei Göttergruppen, die in ihren Anführern Varuṇa und Ahura Mazdā und in ihren übrigen Mitgliedern eine ganze Anzahl wesentlicher Züge und Vorstellungen gemeinsam haben, das Herrentum und Herrschertum, die Allwissenheit und Nichttäuschbarkeit, die Personifikation von Begriffen, von Eigenschaften und Wirkungen des höchsten Himmelsgottes, die Idee des himmlischen Rechtes und des himmlischen Reiches u. a. m., nahe verwandt sein müssen. Diese zwei Göttergruppen — es ist müßig, über die genaue Zahl ihrer Mitglieder zu streiten — gehen also auf eine ganz ähnlich beschaffene Gruppe von Gottheiten der urarischen Zeit zurück, die sich von dem Kult anderer Götter ebenso scharf unterschieden haben muß, wie die Āditya-Religion sich von dem Kult der anderen vedischen Gottheiten scharf abhebt und die von Zarathuschtra übernommene Ahurareligion der vorzoroastrischen Zeit in einem scharfen Gegensatz zur alten Volksreligion steht. Die Annahme, daß die in den Hymnen an die vedischen Ādityas noch in größerer Ursprünglichkeit und Vollständigkeit vorliegenden Anschauungen der urarischen Asurareligion möglicherweise aus Babylon stammen, ist trotz nahezu einstimmigen Widerspruches, der dagegen erhoben worden ist, bisher nicht widerlegt. Dagegen entbehrt die Ansicht aller Wahrscheinlichkeit,

---

[1]) So die in die urarische Zeit zurückreichende Beziehung von *urta* „Recht" und vedisch *ṛta* zum Feuer, von „Heilsein" (*harvatāt*, vedisch *sarvatāt* und *sarvatāti*) und „Nichtsterben" (*amurtāt*, vedisch *amṛtatva*) zu Wasser und Pflanzen.

[2]) Die in den Gāthās geforderte Betätigung des „guten Sinnes" (*vohu manah*) und des „rechten Denkens" *aromati*) in der Pflege des Rindes und der Bebauung der Erde. Die Annahme, daß Aromati schon in den Gāthās eine Erdgöttin ist, ist unnötig. Auch die vedische Aramati ist nicht, wie immer noch behauptet wird, eine Göttin der Erde.

[3]) Die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Herrschermacht wurde offenbar mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbunden, die durch die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber, repräsentiert wird.

daß die Religion Zarathuschtras eine Reaktion und Absage gegen vedische Stämme darstelle, die zur Zeit des Propheten und nachher in Ostiran als feindliche Nachbarn neben den awestischen Stämmen gewohnt und unter Führung ihrer Devas die vedischen Stämme durch fortwährenden Viehraub gefährdet haben.[1])

Wir haben in dem ersten Teile dieser Darstellung die Gottheiten des jüngeren Awesta behandelt, die durch die Vergleichung mit der vedischen Religion als Gestalten der altiranischen Religion erwiesen werden. Das Alter und die Herkunft anderer Gestalten des jüngeren Awesta ist unbestimmt. Dies gilt vor allem für die Göttin Ardvī Sūrā Anāhitā, die *Ἀναῖτις* der griechischen Autoren, eine Gottheit der himmlischen Gewässer. Sie wird im 5. Yašt als schönes, prächtig gekleidetes Mädchen von vornehmer Abkunft geschildert und erscheint erst in den Keilinschriften Artaxerxes II. Ob diese Göttin nicht aus einer nichtarischen Religion übernommen worden ist, läßt sich nicht entscheiden. Von der Fravurti (geschrieben Fravaši), der der 13. Yašt gewidmet ist, darf man wohl mit Recht annehmen, daß sie nicht erst eine Bildung der nachzoroastrischen Zeit ist. Sie bezeichnet den schon vor der Schöpfung existierenden geistigen Bestandteil der Wesen und berührt sich mit der *dainā*, dem von Seele und Lebenskraft unterschiedenen geistigen Selbst oder Ich der Gāthās. Die Fravurtis haben aber auch — offenbar in weiterer Entwicklung — den Charakter von kriegerischen Schutzgeistern und Manen erhalten. Endlich sei auch noch des Chvarnah (19. Yašt) Erwähnung getan, des Licht- und Glücksglanzes, der insbesondere als Herrschaftsglanz der Könige und der Arier ein Symbol der Macht ist.

Im übrigen lassen sich in der Religion des jüngeren Awesta rein zoroastrische und aus der alten Volksreligion stammende Vorstellungen kaum deutlich scheiden. Es geht auch nicht an, alle Vorstellungen, die mit den Lehren der Gāthās nicht im Einklang zu stehen scheinen oder in ihnen nicht vorkommen, den ganzen Vidēvdāt mit seinen oft überaus grausamen Strafen auch für ganz geringfügige Vergehen, seinen oft sehr kleinlichen, ja abgeschmackten Reinheitsgesetzen, die Heilighaltung des Feuers und der Erde, die durch Leichen nicht verunreinigt werden dürfen, das Aussetzen der Leichen zum Fraß für Raubvögel, die mit dieser Art der Leichenbehandlung verbundenen Bräuche und Vorschriften u. dgl. m. samt und sonders der Religion der Magier zuzuweisen, die nach Herodot ein medischer Priesterstamm gewesen sind.

Die Bedeutung der zoroastrischen Religion in der Form, in der sie uns in den Gāthās des Zarathuschtra und, in weiterer Entwicklung, im jüngeren Awesta entgegentritt, liegt in ihrem monotheistischen Charakter, ihrer dualistischen Weltauffassung und ihren Anschauungen von der Erlösung in einem Reiche ewiger Gerechtigkeit. Lebensbejahung, tatkräftige Teilnahme an dem Kampfe des Rechtes und der Wahrheit gegen Trug und Lüge und frohe Zukunftshoffnung, Reinheit jeglicher Art, Reinheit des Denkens, Redens und Handelns und Abscheu vor körperlicher Befleckung, die von der Schöpfung der Druj herkommt, sind die Forderungen dieser Religion. Wie in anderen großen Religionen, sind auch

[1]) So Joh. Hertel, Die Sonne und Mithra im Awesta, 1927, S. 261.

in ihr große, inhaltstiefe Gedanken nur zu bald infolge der Unzulänglichkeit ihrer Priesterschaft von Formelkram überwuchert worden. Es ist wohl kein Zufall, daß in den Lehren der Gāthās, die den Anfang und Höhepunkt in der Entwicklung dieser Religion darstellen, die Werkfrömmigkeit hinter den ethischen Forderungen ganz zurücktritt. Wohl hat Zarathuschtra, der mit den Daivas auch das blutige Opfer abgeschafft hat, auf das Opfer selbst nicht ganz verzichtet.[1] Aber es klingt beinahe wie eine geringere Bewertung des Opfers, wenn Zarathuschtra einmal (33, 14) ausruft: „Als Gabe bringt Zarathuschtra dem Mazdā und dem Urta seines Leibes Lebenskraft, die Vorzüglichkeit guten Sinnes, Tuns und Redens, den Gehorsam und sein Können (*chšathra*) dar.“

IV. Weitere Entwicklung der zoroastrischen Religion und Sektenbildung

Einen Einblick in die weitere Entwicklung der awestischen Religion bietet die einer späteren Zeit angehörige, umfangreiche, in mittelpersischer Sprache abgefaßte religiöse Literatur. Schon in den Gāthās ist der monotheistische Charakter der höchsten Gottheit nicht ganz frei von Widersprüchen. Denn während auf der einen Seite Ahura Mazdā — als alter Himmelsgott — Schöpfer von Licht und Finsternis ist, erscheint seine Allmacht doch durch die uranfängliche Existenz der zwei Prinzipien nicht ganz unberührt. In der Schilderung des großen Kampfes im Bundahišn ist der monotheistische Zug im Wesen Ahura Mazdās ganz in den Hintergrund getreten, und Ōhrmazd und Ahriman stehen einander als Schöpfer der Welten des Lichtes und der Finsternis gegenüber. Weiterhin wird[2] die Zeit (Zruvān), das Schicksal, als höchstes Prinzip über Ōhrmazd gestellt. Es ist die „grenzenlose Zeit“, die schon im jüngeren Awesta mit ihrem Gegensatz, der „langen, eigenem Gesetz unterstehenden Zeit“ angerufen wird, und im Bundahišn ist sie die auf den Abschluß des großen Kampfes folgende Ewigkeit zum Unterschiede von dem Zeitraum von 12.000 Jahren, in denen das Weltgeschehen sich abspielt. Der dem 4. Jahrhundert n. Chr. angehörende griechische Schriftsteller Theodorus von Mopsuestia und armenische Autoren des 5. Jahrhunderts bezeugen, daß die Lehre der Zärvaniten (von *zruvān*), die die Zeit zum obersten Prinzip erhoben hat, unter den Sasaniden weit verbreitet gewesen ist. In den Darstellungen dieser Lehre erscheinen Ōhrmazd und Ahriman als Brüder, als Söhne Zruvāns, der, um einen Sohn, Ōhrmazd, zu erlangen, ein Opfer darbringt, aber durch einen Zweifel an dem Erfolg dieses Opfers die gleichzeitige Geburt Ahrimans verschuldet.

Unter der Regierung des Sasanidenherrschers Kavādh (488 bis 531) trat Mazdak[3] als Gründer einer Sekte auf und predigte, indem er die Dämonen

---

[1]) Vgl. Yasna 34, 3: „Dir, o Ahura, und dem Urta wollen wir mit Andacht die Opfergabe darbringen“ und 43, 9: „Bei der Deinem Feuer andachtsvoll gespendeten Gabe will ich des Urta zumal, so sehr ich's vermag, eingedenk sein.“

[2]) Vgl. Mēnūk ī Chrat 8, 8; 27, 10ff. Vgl. auch H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vorträge der Bibl. Warburg), 1923, S. 141ff.

[3]) Vgl. die sehr wertvolle Abhandlung von A. Christensen, Le règne du roi Kawādh I. et le communisme Mazdakite, Kopenhagen 1925.

(Dēvs) der Mißgunst, des Zornes und der Habsucht als Quelle alles Übels bezeichnete, extrem sozialistisch-kommunistische Lehren und forderte weitestgehende (auch auf die Ehefrauen sich erstreckende) Gütergemeinschaft, Aufhebung der Standesvorrechte und Enthaltung vom Genuß getöteter Tiere u. dgl. m. Diese Sekte ist nach anfänglicher Begünstigung durch den Herrscher gegen das Ende seiner Regierungszeit ausgerottet worden. Doch werden Anhänger der Lehren Mazdaks noch in späterer Zeit erwähnt.

Lehren der zoroastrischen Religion, insbesondere der Dualismus, haben endlich eine der Grundlagen des Systems der manichäischen Religion gebildet. Sie ist eine synkretistische Religion und setzt sich aus babylonischen, iranischen, gnostischen, christlichen und buddhistischen Elementen zusammen, die Mani, der Stifter dieser Religion, jedoch in selbständiger und eigenartiger Weise zu einer großen Erlösungslehre vereinigt hat. Er trat mit dem Anspruch auf, das Werk Zarathuschtras, Buddhas und Jesu, als deren Nachfolger er sich ansah, fortzusetzen und der Menschheit durch eine neue Weltreligion die Erlösung zu bringen. Es ist freilich oft nicht möglich, die Herkunft einzelner Vorstellungen der Lehre Manis genauer zu bestimmen, und so kommt es, daß die Meinungen über ihre Grundlagen noch immer sehr weit auseinandergehen.

Iranischen Ursprungs, wenn auch mit anderen Elementen durchsetzt, ist zweifellos der strenge Dualismus dieser Religion. Und zwar stehen hier die zwei unendlichen und doch aneinander grenzenden Reiche des Lichtes und der Finsternis und als Herrscher in diesen Reichen einerseits die Gottheit, „der König der Paradiese des Lichtes“, mit dem Lichtäther und der Lichterde und den zwölf Äonen Liebe, Glauben, Treue, Edelsinn, Weisheit usw., auf der anderen Seite der weiblich gedachte, anfangslose Geist der Finsternis mit den Äonen Qualm, Brand, Glutwind, Gift und Dunkel einander gegenüber. Aus den Elementen der Finsternis entstand der drachengestaltige Urteufel, der Satan, der in die Höhe emporschnellend das Licht erblickte, nach erstmaligem Zurückweichen dagegen anstürmte und den zu seiner Bekämpfung vom König der Paradiese geschaffenen und ausgesandten, mit den fünf Eigenschaften der Lichterde (leiser Hauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer) als Waffen ausgerüsteten lichten Urmenschen verschlang. Der Urmensch wird zwar nachher befreit, aber es hat inzwischen eine nicht mehr lösbare Vermengung von Lichtteilen mit Elementen der Finsternis stattgefunden. Aus dieser Mischung wird die irdische, aus zehn Himmeln und acht Erden bestehende Welt geschaffen. Fortan sind Lichtteile durch die Materie gebunden, und es gilt, diese in der Welt eingekerkerten Lichtteile zu erlösen und ihre Rückkehr in das Reich des Lichtes zu ermöglichen. Um die Lichtteile immer weiter in der materiellen Welt verbreiten und festhalten zu lassen, zeugt der oberste der Teufel das erste Menschenpaar Adam und Eva. Aber die Mächte des Lichtreiches senden Jesus zu dem eine größere Menge von Lichtteilen enthaltenden Adam, der von ihm über das Wesen der Welt aufgeklärt und vor der Zudringlichkeit der Eva gewarnt wird. Dieser ist mit dem kirchlichen Jesus nicht identisch. Er ist ein rein geistig vorgestellter „Jesus patibilis“. Die Dämonen bemühen sich immerfort, die in den Menschen befindlichen Lichtelemente an sich zu reißen. Es ist also Aufgabe des Menschen, an dem großen Reinigungsprozeß, an der Befreiung der verloren gegangenen,

an die Materie gebundenen Lichtteile mitzuwirken. Dieser Prozeß setzt sich fort, bis alles Licht frei geworden ist. Dann ist das Ende der Welt gekommen, ein Heiland tritt auf, Himmel und Erde stürzen in die Tiefe, ein Weltbrand bricht aus, der Geist der Finsternis wird für immer in seinem Reiche gefangengesetzt, und das Lichtreich, das nunmehr alles Licht in sich vereinigt, besteht in Ewigkeit fort.

Mani teilt die Menschen in drei Gruppen, die Vollkommenen oder Erwählten (Electi), die Hörer (Auditores) und die Nichtmanichäer. Den „Erwählten" sind drei Verpflichtungen (signacula) auferlegt: Gotteslästerung und Fleischgenuß zu vermeiden, sich jeder dem Wesen der Lichtwelt zuwiderlaufenden Handlung zu enthalten, den Geschlechtsverkehr zu unterlassen. Sie führen also ein Leben strenger Askese und gelangen nach dem Tode in das Lichtparadies. Den „Hörern", den Laien der manichäischen Gemeinde, sind zehn Gebote moralischen Inhaltes vorgeschrieben. Wenn sie gestorben sind, werden sie durch ein langwieriges Läuterungsverfahren für die Aufnahme in das Lichtreich reif gemacht. Die Nichtmanichäer aber erleiden nach dem Tode furchtbare Qualen im Reich der Finsternis und werden beim Weltende in die Hölle gestürzt.

Im Kultus sind Opfer streng verpönt. Für die Electi und die Auditores sind Fasten vorgeschrieben. In den Gebeten werden der Vater des Lichtes, der König des Lichtparadieses, und die anderen himmlischen Mächte sowie Mani selbst verherrlicht. Daneben wird in den Hymnen immer wieder die Seele angerufen, aus dem Schlafe der Trunkenheit, in den sie durch die Vermischung mit den Elementen der Finsternis geraten ist, zu erwachen, wieder zu ihrem Ursprung zurückzukehren und da Erlösung zu finden.

In den in Turfan gefundenen Handschriften, die Reste von Originalwerken der manichäischen Literatur enthalten und die Darstellung der manichäischen Religion durch orientalische und abendländische, zumeist gegnerisch eingestellte Autoren bestätigen, finden sich auch sonst noch Spuren iranischen Einflusses auf die Lehre Manis, wie die Namen zoroastrischer Götter und Dämonen und der Gott Zurvān („Zeit"), als dessen Sohn Mani sich bezeichnet. Die Annahme,[1]) daß die iranischen Anschauungen „zum Teil durch mandäische, bzw. christliche Vermittlung in den Manichäismus eingedrungen sind", geht wohl zu weit. Auch buddhistische Einflüsse sind unverkennbar. Selbst die Lehre von der Seelenwanderung hat Mani übernommen, und in den manichäischen Turfantexten ist noch von dem „Geborenwerden und Sterben", dem „Rade des Geborenwerdens und Sterbens" und von „den vielen Samsārs" (indisch *saṃsāra*, „Kreislauf der Geburten") die Rede.[2]) Besonders zahlreich und deutlich sind die Beziehungen der Lehre Manis zum Christentum. So hat Mani auch die Schilderung des jüngsten Gerichtes unmittelbar aus dem Neuen Testament übernommen.

Mani, der im Jahre 215/16 n. Chr. als Sohn persischer Eltern in Babylon geboren wurde, ist am Tage des Regierungsantrittes des Sasaniden Schapur I. im Jahre 242 an die Öffentlichkeit getreten. Nach anfänglichem Mißerfolg hat

---

[1]) I. Scheftelowitz, Die Entstehung der manich. Religion, 1922.

[2]) Vgl. S. 10 der sehr wertvollen Abhandlung von E. Waldschmidt und W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus (Abhandl. d. preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1926).

seine Lehre trotz heftigster Verfolgungen durch die Anhänger der großen Religionen, mit denen sie in Berührung gekommen ist, und denen sie sich infolge ihres synkretistischen Charakters leicht anzupassen vermochte, eine ungemein weite Verbreitung bis nach China hinein gefunden. Sie hat sich Jahrhunderte lang auch an den Küsten des Mittelmeeres als gefährliche Gegnerin des Christentums behauptet und wirkt durch eine Anzahl von Sekten bis in die Gegenwart hinein.

Literatur

Übersetzungen: Ch. Bartholomae, Die Gathas des Avesta, 1905. — Fritz Wolff, Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen, 1910. — H. Lommel, Die Yäšt's des Awesta, 1927 (mit wertvollen Einleitungen). — Die Pehlevi-Texte sind übersetzt von E. W. West in den Sacred Books of the East, Bd. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII. — Darstellungen: A. V. W. Jackson, Die iranische Religion (Grundriß der iranischen Philologie, Bd. II, S. 612ff.). — C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, Bd. II, 1903. — J. H. Moulton, Early Zoroastrianism, 1913. — O. G. v. Wesendonk, Das Wesen der Lehre Zarathuštrōs, 1927. — F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsch von G. Gehrich, 3. Aufl. 1923. — O. G. von Wesendonk, Die Lehre des Mani, 1922. — E. Lehmann, Die Perser (in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., Bd. II), 1925. — F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, 1925.

Zur Aussprache

Es sind zu sprechen: *c* wie deutsches tsch, *j* wie engl. j, *š* wie sch, *th* wie engl. th in thing, *dh* wie engl. th in that, *y* wie deutsches j, *z* wie weiches s, *ṛ* ungefähr wie ri.

Die Religionen der Erde



Die Religionen der Erde

